RECENZIJE.

1. — **Theologica Catholica Slovaca** (časopis Slovenskej učenej spoločnosti, sv. I (za god. 1941), Bratislava 1941, vel. 8°, str. 160. Urednik: sveuč. prof. dr. Aleksander Spesz.

2. — **Godišnik na sofijskija univerzitet,** VI. Bogoslovski fakultet, 8°, str. 586, Sofia 1940.

3. — **Balić fra Carolus: Annua relatio commissionis scotisticae,** ratio criticae editionis operum omnium J. D. Scoti, anno II, 1939/40, 8°, str. 122, Romae 1941.

1. — Slovački katolici istupaju s ovim sveskom kao prvim svojim stručnim prinosom na znanstvenom bogoslovskom polju. Među osam raznovrsnih znanstvenih struka, okupljenih u Slovačkom znanstvenom društvu, bit će svakogodišnje s jednim sveskom zastupano i katoličko bogoslovlje. Prvi svezak za god. 1941. obseže 10 tiskanih araka u velikom obliku osmine, na finom papiru, u dvovrsnom slogu. Cijena je za prva 4 sveska 160, za inozemstvo 200 Ks, a za pojedini svezak razmjerno. Urednik je prokušana i spremna sila, na peru poznat i priznat autor knjiga iz filozofskog i bogoslovskog područja.

Uz dva urednikova priloga (»Razlozi prijatnog upliva katolicizma na populaciju« i »Opaljena ruka u crkvi sv. Martina u Bratislavi«) još je pet domaćih ljudi zastupano u ovom prvom svesku (Buban, Buda, Bucko, Faith i Šurjansky). Svi su njihovi prilozi na slovačkom jeziku, osim dvaju na latinskom. Dva obrađuju pitanja s domaćega tla (»Visitatio Zathayana in comitatu Zoliensi g. 1561.«, i »Slovenski katolicki kazatelia 18. storočia«), a ostali probleme od općeg naučnog zanimanja. — Na njemačkom je jeziku prinos prof. A. Landgrafa: Zeitgenössische Dichtung und Kunst in den theologischen Werken der Frühscholastik. — Kritički je pregled u glavnom ispunio sam urednik vrlo uspjelim i stručno zrelim kritikama djela iz domaće i strane znanstvene literature.

Prvim svojim znanstvenim nastupom na bogoslovskom polju mogu slovački katolici biti potpuno zadovoljni. Mi Hrvati imamo nešto veću i jaču literarno-znanstvenu tradiciju iza sebe, pa ipak znamo i osjećamo, kako je težak posao buditi zanimanje za stručna pitanja na ovom polju. Vrijeme u kojem živimo ne pogoduje bogoslovskoj struci ni problemima koje ona raspravlja prema načelima evanđeoskih ideala; ali to ne smije biti uzrokom nehaja, a još manje nerada. Na sva pitanja javnoga života, pa napose na pitanja znanstvenog značaja, ima mnogo toga reći i primijetiti kršćanska znanost, kako je zastupa katoličko bogoslovlje u onim svojim granama koje se nazivaju praktičnim bogoslovljem. Te misli zastupa i urednik časopisa »Theologica catholica slovaca«, pa na prvom uspjehu čestitamo njemu i njegovim suradnicima među bratsklm slovačkim narodom.

2. — O »Godišnjacima« bugarskog bogoslovskog fakulteta sam izvjestio čitatelje »Bogoslovske Smotre« u god. 1940, str. 479 (»Naučni rad bugarskog bogoslovskog fakulteta u Sofiji«). Ovaj svezak XVII. iznosi znanstvene radnje profesora u god. 1939/40. Na prvom je mjestu drugi dio velezanimive radnje prof. Djulgerova »O društvu »Dobri samarićanin«, prilog domaćoj bugarskoj povijesti religija s kritičkom ocjenom o vrijednosti načela, što ih to društvo razvija i zastupa. — Na drugom je mjestu radnja prof. Ivana Markowskoga: »Religijsko-filozofski problemi knjige Job«, koja će se nastaviti. — Na trećem mjestu dolazi prvi teorijski dio opširno zasnovane radnje prof. protojereja Hr. Dimitrova: »Vjerski odgoj i obitelj«. — Na četvrtom mjestu prilog arhimandrita dr. Evg. Sapundžijeva: »Uvodne misli i građa za studij povijesti religija« na bogoslovskom fakultetu. Autor napose upozoruje na tri kategorije ostataka nekadanjeg poganskog vjerovanja u bugarskom pučkom životu, od kojih jedan podržaje crkva, drugi sam puk, a treći stoji u neizravnoj vezi s vjersko-crkvenim svetinjama. Iznosi zatim građu iz bugarskog narodnog života u vezi s rođenjem, ženidbom, pokopom, i dr. — Na petom je mjestu velika radnja prof. G. St. Paševa pod naslovom: »Vlasništvo u svijetlu kršćanskog morala«. O njoj će mi, nadam se, biti moguće još napose govoriti. Ovdje ističem, da je teza autorova o potrebi privatnog vlasništva, o dužnostima što odatle izviru za pojedinca prema zajednici, te pitanja što ih na pretres iznosi suvremeni društveni život sa svim teškoćama i oštricama u naše vrijeme — strogo usmjerena prema evanđeoskim načelima Kristova morala. Čitava radnja može za shvaćanje modernog inteligentnog bugarskog sloja biti baš danas od velike koristi. — Posljednja je u ovom zborniku radnja prof. Ivana Goševa: Pravila studijskog manastira, gdje iznosi pokraj uvoda o tom carigradskom manastiru, tekst i komentar pravila, koja se pripisuju sv. Teodoru Studiti.

Iz gornjega se vidi, da ni ovogodišnji zbornik nipošto ne zaostaje za prijašnjima po vrijednosti i važnosti donesenih znanstvenih radova.

3. — Predsjednik komisije za kritičko izdanje djela franjevačkog prvaka u filozofiji i teologiji Ivana Duns Skota, prof. K. Balić daje ovdje izvještaj o radu komisije u godini 1939/40. Ne iznosi samo nastojanje i trud obavljen do sada, nego i osnove što ih komisija ima izvršiti; prikazuje načela kojih se drže članovi u radu, a što je napose spomena vrijedno: donosi oglede izvora, oznake kodeksa i tekst pojedinih čitanja sa svim znanstvenim aparatom, koji je u tom poslu potreban. Otud se dobiti može pojam kakav je golem posao preuzela komisija i kolika će biti njezina zasluga, kad svoj važan posao uspješno završi. Uz ostale trudbenike uspjehu će najviše pridonijeti okretnost i neumornost predsjednika prof. Balića. **prof. A. Ž.**

Niedzielski dr. Feliks: Socijalni eseji, izdalo Akademsko križarsko bratstvo »Mahnić«, Zagreb 1941, mala 8^0, str. 64, cijena 6 Kn.

Ros Hermon: Socijalni razgovori, izdala Nadbiskupska kancelarija Katoličke Akcije, Zagreb 1940, 8^0, str. 80, cijena 12 Kn.

1. — Tri su eseja donesena u ovoj maloj knjižici: Temelji marklističke ideologije, Dijalektički materijalizam i Socijalna nauka Crkve, — jedan od drugoga vrijedniji i potrebniji za ispravno gledanje na ove aktuelne probleme. Autor ih je i donio s namjerom: da omladini objasni i u pravom svijetlu pokaže tobožnje »naučne« osnove komunizma; s druge strane da prikaže i upozori što o njima sudi katolička Crkva i što ona sama poduzima da iznađe i ostvari rasplet pitanja, koja traže svoje žurno rješenje. Svoje misli je iznio na uvjerljiv, jasan i dotjeran način, pa će ova knjižica nesumnjivo mnogo dobra donijeti, ako se proširi i među onima, kojima bi bila najpotrebnija.

2. — U »Socijalnim razgovorima« je pisac (koji se krije pod pseudonimom Ros Hermon) nanizao misli o najsuvremenijim pitanjima društvenog života. Valja reći, da su mu izvodi vrlo dobri, pisani uvjerljivo, živo i s puno poznavanja individualne i kolektivne psihe.

Neke su stranice vrijedne posebna upozorenja (str. 21, 23, 26, 27, 34, 37, 48 i dr.). Istina, nije svaki izvod baš bez prigovora (stvaranje novih gradova [str. 39], povratak k prirodi [str. 42]); osim toga stvar je pisana za vrijeme opstanka Jugoslavije, pa su pojedinačni pogledi ponešto obojeni svijetlom, što se s toga gledišta razlijevalo, a danas je ono u glavnom bar iščezlo; ima i po koji taj izraz što zanosi na balkanštinu (16, 19, 31). Ali sve su to sitnice: knjiga je kao popularni kritički prikaz društvenih pitanja (komuna, nacionalizam, selo, grad, zadruge, podloga valute, narodni radovi, zločini, gospodarska kontrola i sl.) što moraju zanimati svakoga građanina, skroz pozitivan prilog. Šteta što je pisac uzeo pseudonim; to više nije u modi, a kao da kod čitatelja umanjuje vrijednost iznesenog gradiva. Kancelarija Katoličke Akcije je dobro učinila, kad je ovu knjižicu stavila u promet. Neka joj pomogne i k raširenju. **prof. A. Ž.**

1. — **Dr. Antun Akšamović: Uzvišeni apostolat katoličke crkve** korizmena poslanica za godinu 1942, 8°, str. 20.

2. — **Benedikt Baur: Rasvijetli se!** Izdao zbor franjevačke omladine, preveli: F. Gassmann i A. Gregić franjevci, I. dio (1940), 8°, str. 336, Biskupijska tiskara Đakovo; II. dio (1941), 8°, str. 388, Tipografija Zagreb.

3. — **Dr. Tihomir Toth: Priroda zove**, preveo dr. Josip Rožman, 8°, str. 220, Senj 1941. Tisak Narodne tiskare, Zagreb.

4. — **Hardy Schilgen: Tajna bračne sreće**, preveo Milan Lang, 8°, str. 116, Zagreb 1942, izdavač Msgr. dr. M. Beluhan.

1. — Djakovački biskup preuzv. g. dr. A. Akšamović riše u svojoj ovogodišnjoj korizmenoj poslanici svojim vjernicima veličinu apostolata katoličke Crkve, kojoj i predstavništvo svjetovne vlasti u novoj našoj državi priznaje Božansko poslanje među narodima. Značaj Crkve određuje njezin cilj, koji joj je dao Isus Krist: »Ona je duhovno kraljevstvo koje ima prednost pred svakim drugim državnim uređenjem. Crkva će trajati do konca svijeta, dok se to ne može kazati o državama. Države imadu svoje granice i određeno područje, a Crkva skuplja sve narode u svoje krilo. Ona se brine za vječno, nebesko dobro svojih vjernika. Njezina je vlast drugoga, Božanskoga, višega podrijetla nego vlast državnih poglavara, zato je ona neodvisna od svake

IMANENTISTIČKO DOŽIVLJAVANJE BOGA I MITSKO MIŠLJENJE

Dr. V. Keilbach.

SUMMARIUM.

Im Ringen um modernes Gottglauben gehen Hermann Schwarz und Edgar Dacqué eigene Wege. Handelt es sich bei Schwarz lediglich um immanentistisches Gotterleben, um ein Gottesnichts, das in der menschlichen Seele durch rätselhalfe Selbstschöpfung aus »ungegebener« weltloser Tiefe in werdende Unendlichkeit umschlägt, so fühlt sich Dacqués gottgeschaffener Mensch, dessen Daseinsbeginn im mesozoischen Zeitalter der Erdgeschichte zu vermuten sei, nur im reli, giösen Mythus heimisch. Beiden gegenüber wird die Wesensstruktur wahrer Religiosität herausgearbeitet, die sinnvoll nur dann denkbar ist, wenn es einen transzendenten persönlichen Gott gibt, zu dem der Mensch sich als persönliches Wesen in Beziehung setzen kann. Dabei werden die Grenzen mythischer Denk- und Ausdrucksformen aufgezeigt, wodurch die Notwendigkeit wirklicher Glaubensbegründung gerade auch von hieraus eine Bestätigung erfährt.

Zadnjih se godina u mnogobrojnim publikacijama obrađuje pitanje naziranja na svijet. Pri tom se ne mimoilazi ni problem religije. Ne samo to, nego se upravo mora ustanoviti, da živimo u vrijeme tako sudbonosnog duhovno-religioznog previranja, kakvog nije često bilo u povijesti. Od mislilaca, koji iznose svoje ideje o religiji, neki su se sasvim iznenada pojavili na terenu, dok su drugi već odavno bili poznati, iako možda manje zapaženi. U slijedećem ćemo upoznati dva mislioca ovog zadnjeg formata. Njihove su misli »starijeg datuma«, ali u nekom pogledu izvrsno odgovaraju današnjem duhu vremena. Današnji čovjek ne zabacuje religioznost, ali je zato želi autonomno odrediti.

Imanentistički Bog.

U novijoj njemačkoj filozofiji je Hermann Schwarz odavno poznat kao zastupnik kritičkog realizma i protivnik materijalizma, a zaslužan je također u pitanju psihološkog fundiranja slobode volje. Kao filozof religije nije se

toliko isticao, ma da je godinama radio i na tom području i slijedio u mnogom pogledu osnovne nazore Fichtea. Mnogo je pažnje posvetio njemačkoj mistici, pri čemu je dosta liberalno shvatio i tumačio Ekkeharta. Imajući pred očima misli, što su se naročito u zadnjem deceniju širile kao pokušaji različnog opravdavanja Boga i religije, a o kojima je velikim dijelom već bilo govora, nalazimo, da Schwarza treba uvrstiti među one mislioce, koji pri opravdavanju Boga i religije prividno dolaze do pozitivnog rezultata, dok stvarno ruše metafizički temelj vjere u egzistenciju osobnog Boga. Da je tim ujedno likvidiran svaki smisao prave religioznosti, razumijeva se samo po sebi.

H. Schwarz rodio se 22. prosinca godine 1864. u Dürenu, 1894. postao je privatnim docentom za filozofiju u Halleu, 1908. vanrednim profesorom u Marburgu, 1910. redovnim profesorom u Greifswaldu.

U prikazivanju vlastitog filozofskog sistema (H. Schwarz, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Band I, Berlin 1931, str. 59—126) Schwarz najviše nadovezuje na misli, što su ih iznijeli Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno i Jakob Böhme. Na osnovu tog prikaza nije lako doći do točne slike o njegovu stavu prema Bogu i religiji. Stoga nam ne preostaje drugo, nego da pratimo razlaganja o tim pitanjima u njegovim važnijim spisima, dakako ne toliko da uočimo sam razvitak njegovog naziranja na Boga i religiju, koliko da utvrdimo njegove glavne misli odnosno njegov temeljni stav.

Povodom 70-godišnjice rođenja H. Schwarza nastojao je H.-M. Junghans u članku »Das Gottesbild der Philosophie des Ungegebenen« (Hermann Schwarz als Philosoph der deutschen Erneuerung, Berlin 1935, str. 9—20) prikazati jubilarca kao jednog od najoriginalnijih filozofa religije sadašnjice. Sam je dakako na čistu, da će svaka kršćanska crkva zabaciti Schwarzov »sistem religije«, ali se zato i njemu nameće pitanje, da li se u tom sistemu uopće još radi o nekom »Bogu«, ili možda samo o đavlu ili u najboljem slučaju o nekoj neodređenoj idealističkoj konstrukciji. No odgovor očito ne zadovoljava, ako tražimo pojam osobnog Boga. Odgovor je naime u tom, da se u Schwarzovu sistemu radi o takvom doživljavanju Boga, koje se može usporediti sa svakim drugim doživljavanjem Boga: »ein Gotterleben, das sich jedem anderen Gotterleben ebenbürtig an die Seite stellen kann« (str. 19). Taj je odgovor po sebi vrlo neodređen i nejasan, ali se zato pojam

Boga i religije određuje u čisto imanentističkom smislu, kako ćemo odmah vidjeti. Gdje nalazimo Boga? Jedino u nesebičnom predanju aktivnog čovjeka. No djelovanje u nesebičnom predanju je ipak samo preduvjet za egzistenciju Boga u ovom svijetu, jer se vlastitom apsolutnom snagom aktuira pojavljivanje odnosno doživljavanje beskonačne vrijednosti. U trenutcima nesebičnog djelovanja ispunjava nas neka beskonačna vrijednost, koja nam tek otvara put u pravi život, a znači nenadmašivu sreću. Način predanja može biti različit, i to prema različnoj dispoziciji, sposobnosti i nadarenosti pojedinca. Učenjak doživljuje »Boga« kao neko važenje, kao svijet ili red beskonačne nepromjenljive i neprolazne vrijednosti. Umjetniku je »Bog« ona naročita neograničena vrijednost, koja mu se očituje pri stvaranju njegovog umjetničkog djela, jednog konkretnog individualnog djela, na kojem se odrazuje neka punina. Pa iako to baš nije zadnji smisao »Boga« u nama, jer svaki učenjak i svaki umjetnik još uvijek osjeća u sebi neku prazninu, ipak je važno, da »Bog« u ovom sistemu ne egzistira transcendentno, nego da se on neprestano samo rađa u nama — »Gott, der nicht transzendent ist, sondern ständig wird, nur im Werden seine Existenz hat, im Werden zuerst in dem unselbstisch tätigen Einzelnen, dann in den Wahlgemeinschaften der beseelten Bünde und schliesslich in der allumfassenden Volksgemeinschaft« (str. 18). Možemo odmah primijetiti, da je ta misao uglavnom naprosto preuzeta od Fichtea, koji vidi osnovnu pogrešku tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju u tom, što branioci tih dokaza traže Boga izvan svoje vlastite svijesti u nekoj transcendentnoj stvarnosti. Po Fichteu je Bog samo zadnja dubina i najsavršeniji izraz svijesti, i to neograničene svijesti u nama ili neograničenih dimenzija u našoj ograničenoj individualnoj svijesti.

U svojoj knjižici »Über Gottesvorstellungen grosser Denker« (München 1921, str. 31) Schwarz nastoji opravdati svoje uvjerenje, da se »samostvaranje Boga« sastoji u tom, što se u nekom jastvu rađa i oživotvoruje duhovni život, što iz neke prazne ja-svijesti nastaje svijest istine i dužnosti, te ljubav kao najveće doživljavanje Boga. To »doživljavanje nedogmatske religioznosti« (str. 136) označuje Schwarz kao izraz njemačke narodne biti, kao što uopće misli da njegov pojam Boga i religije najviše odgovara predkršćansko-germanskom shvaćanju.

Za kršćansku dogmu o Presvetom Trojstvu krivo kaže, da je ona nastala iz grčke filozofije običnim naravnim procesom (str. 50), a za početak evanđelja po Ivanu tvrdi, da »tu nalazimo Filonovu nauku«: »Ovaj je početak Ivanova evanđelja čista grčka filozofija« (str. 46). — Odgovaramo: Drugo je »čista grčka filozofija«, a drugo prikazati objavljenu istinu terminologijom grčke filozofije.

Još jasnije dolaze do izražaja ove i slične misli u kasnijoj knjizi »Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt« (Stuttgart 1938). Tu već prevladava uvjerenje, da se današnji čovjek otuđio »crkvenoj dogmi«, a da mu valja pokazati put, kojim su išli veliki umovi »slobodni od okova crkvene dogmatike«: »Nekoć je objava mogla nadomjestiti spoznaju«, no danas naša zadaća mora biti, »da i u našem spoznanju nađemo onog Boga, koji živi u našem narodnom doživljavanju« (str. 6). Otvorite oči i otkrijte pravo doživljavanje Boga u svom vlastitom prirodoznanstvenom spoznanju: »Sama vaša spoznaja je božanski život u vama« (str. 41). — Da je »Bog« pravrelo bitka, možemo na tri načina shvatiti. Prije svega možemo misliti, da je ono, što nazivamo Bogom, neka vječna nepromjenljiva egzistencija s najvišim neograničenim svojstvima. To bi bio statički način shvaćanja Boga, a zastupa ga kršćanski teizam; zastupa ga zatim i onaj panteizam, koji Boga shvaća kao svemir, kao dušu ili zakon svijeta. Na drugi način možemo »Boga« shvatiti kao biće, koje doduše već egzistira, ali koje se zato još uvijek neprestano razvija, da bi tako postiglo svoje savršenstvo. Po tom je shvaćanju svaki bitak nastao po volji nekog »ne-svijesnog Boga«, koji se pomoću razvitka svijeta, u koji je i on sam uključen, želi uzvinuti do svijesti. To je pola statički, pola dinamički način shvaćanja. No možemo konačno još i čisto dinamički misliti o »Bogu«, tako naime, da se božanstvo uopće ne opisuje svojstvima egzistencije, niti da se ono shvaća kao biće, koje se razvija: »Die Gottheit ... «west» als quellende Ewigkeitstiefe, die sich entweder nicht belebt, oder aber, wenn es zu ihrer Selbstschöpfung kommt, in einem Nu zu Leben und Dasein aufersteht. Ihre Selbstverlebendigung bei uns lässt Ewigkeitswerte in unser Leben treten« (str. 62). Ovaj treći način shvaćanja odgovara principima njemačkog idealizma, kako ga zastupa Fichte, kao i nauci njemačke mistike. Tako misli Schwarz. — S pravom pitamo, što

je ono božanstvo, koje je po sebi potpuno indiferentno prema životu, božanstvo, koje može samostvaranjem ne samo doći do života, nego uopće samom sebi dati egzistenciju? Imaju li te riječi neki pozitivni, nekontradiktorni smisao? Ili su to konačno samo prazne riječi? Zar da se vječne vrednote našeg života svode na takvo zagonetno »samostvaranje« i »samoživljavanje?« Nije razumljivo, što se misli pod pojmom Boga, čije bi pravo i najmilije stvaranje bilo stvaranje samog sebe iz »bezsvjetske dubine«. Niti je razumljivo, što znači »samostvaralačka bit Božja«, ili što znači tvrdnja, da se »Gottesnichts« može pretvoriti u božanski život (H. Schwarz, Gott, Jenseits von Theismus und Pantheismus, Berlin 1928, str. 1, 205 i 62). Schwarzu u prilog moramo konstatirati i istaknuti, da on zapravo ni ne zastupa apodiktičko stanovište u pitanju Boga i religije. U njegovim se djelima na više mjesta vraća misao, da u tom pitanju doduše ne možemo doći do prave sigurnosti, ali da se zato ipak ne smijemo odreći teoretskog razmišljanja o njemu. Što će dakle biti mjerodavno u našem izboru u pogledu načina opravdavanja i priznavanja Boga? Treba izabrati onaj stav, koji najviše odgovara njemačkom načinu shvaćanja. To je Schwarzov zadnji argumenat. Ma da se čini, da smo na taj način konačno izbavljeni iz one neodređenosti i nesigurnosti, u kojoj nas navodno ostavlja teoretsko razmišljanje, ipak se pri točnijem raščlanjavanju i ispitivanju vidi, da je upravo u ovoj tvrdnji sva slabost Schwarzove argumentacije. Slabost zato, jer nas ta argumentacija samo prividno vodi do pouzdanog temelja našeg religioznog uvjerenja, dok stvarno otvara vrata subjektivizmu i relativizmu. Danas već zbilja ne trebamo trošiti vrijeme za dokazivanje, da je religioznost primitivnog crnca u mnogom pogledu drukčija od religioznosti kulturnog evropljanina. Niti može biti sumnje, da je religiozno shvaćanje semitskih naroda različito od religioznosti arijevaca. Stoga je ujedno jasno, da će na pr. Nijemac težiti za onim oblikom religioznosti, koji najviše odgovara naročitim duševnim dispozicijama njemačkog naroda. To isto pravo imaju načelno i svi drugi narodi, već prema svojim konkretnim duševnim svojstvima. Pita se samo, da li treba baš uvijek insistirati na elementima, kojima se religioznost različitih naroda i rasa razlikuje, ili je možda u pogledu samog opravdavanja Boga i religije bitnije i važnije, da uočimo ono, što je svim re-

ligijama zajedničko, odnosno, što je zapravo njihov temelj i osnovni smisao. Pita se nadalje, da li pojedini konkretni oblik religioznosti tek stvara svoj predmet (»Boga«), prema kome je religioznost bitno upravljena, ili ona možda već pretpostavlja Boga. Je li otac možda samo proizvod svoje vlastite djece, jer ga njegov sin drukčije ljubi nego njegova kći? Primjer će nam biti razumljiviji, ako se sjetimo, da je i obratno način roditeljske ljubavi oca i majke prema vlastitoj djeci »nejednak«; drukčije ljubi majka, drukčije otac. Schwarz shvaća oblik religioznosti u tako strogom i apsurdnom smislu, kao da je Bog konačno ipak samo proizvod čovječjeg duha, upravo samo simbol čovječjeg duhovnog života, naših želja i radosti. Jer slično kao E. Bergmann rekao je Schwarz već u predgovoru svog djela »Das Ungegebene, Eine Religions- und Wertphilosophie« (Tübingen 1921) slijedeće:

»Der menschliche Wille ist die Gralsschale der Gottesgeburt, nur dass es kein Wille der leeren Selbstverneinung, sondern ein Wille sein muss, der von Liebe angezündet ist. Dass eine Seele zu einer hingabe- und gemeinschaftswilligen und zu einer liebenden umgeschaffen wird, das ist Gottes Selbstschöpfung in ihr... Bei wem solcher Wille lebt, in dessen Seele hat sich Gott bereits geboren, und der Mensch ist im ewigen Leben geborgen.« — Iste se misli nalaze skoro od riječi do riječi u emfatičkoj dikciji također u djelu »Auf Wegen der Mystik, Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegebenen« (Erfurt 1924, str. 16).

Takav je Bog u stvari mrtav; takav Bog nema ni života ni egzistencije; takav Bog uopće nije Bog. Što znači Bog, koji bi bio samo neka neegzistentna stvarnost? Nije li to protivurječje? Schwarz govori o Bogu kao neegzistentnom razlogu stvarnog jedinstva. Egzistencija bi po njemu bila »oblik stvarnosti količine«, ali postoji još i »stvarnost jedinstva«, koja se ne može tumačiti egzistencijom. Neka sad govori sam Schwarz, jer se inače može misliti, da je njegovo stanovište krivo prikazano; toliko su njegove misli čudne.

»Einheit ist im Reiche des «Existierens» ungegeben. Dennoch «west» Einheit. Ohne Annahme eines Einheitsgrundes fiele die Welt in Stücke und hinge in der Luft... Wir haben den wesenden Einheitsgrund «Gottheit» genannt... Durch alles Existierende west unaufgeschlossene und verborgene Einheitsmöglichkeit, und dieses «wesende» An-sich «Gottheit» gleicht in seiner Leere und Ungegebenheit einem Nichts. Dennoch steckt darin die Richtung ein All... zu werden, aus der toten und unbestimmten dem Nichts gleichen Art in bestimmte und lebens-

volle göttliche Art überzugehen... Wahre und lebendige Einheit ist nicht als All von Existenzen möglich. Sie kann nur als Geistigkeitsall hervorgehen, und solches Geistigkeitsall nennen wir «Gott» (H. Schwarz, Das Ungegebene, str. 68—69).

Drugo je, kad naša religioznost već pretpostavlja egzistenciju osobnog Boga, našeg Stvoritelja i Oca. Onda je Bog uistinu Bog, vrelo i davatelj života, početak i svrha svega svijeta i svih ljudi. Takva religioznost, to jest takvo štovanje Boga može zato biti vrlo raznoliko. Raznoliko dakako u onoj mjeri, u kojoj nam je sam Bog ostavio slobodu. Ako se naime objavio živi Bog, Gospodar i Kralj svih stvorova, i to objavio kao Trojstvo, onda ne vidimo, kojim bi se pravom neki narod ili pojedinac mogao po vlastitoj volji odlučiti, da u Bogu štuje samo jednu osobu. Niti vidimo, zašto bi netko baš silom htio ono, što mu navodno više »konvenira«, kad je objektivna istina druga. Ukratko, svako iskreno priznavanje egzistencije osobnog Boga i njegove objave ostavlja mogućnost štovanja Boga prema individualnim duševnim dispozicijama i kvalitetama pojedinca i naroda, samo što ta mogućnost ne može biti neograničena, već je regulirana pozitivnom voljom samoga Boga u objavi. Nepriznavanje te egzistencije na račun krivo shvaćene »narodne religije« znači potpuni subjektivizam i relativizam, jedan princip, koji ne može ni cijelo čovječanstvo ni pojedine narode u religioznom pogledu trajno ujediniti, a kamo li usrećiti.

U naziranju Schwarza i Bergmanna ima dosta zajedničkih crta, barem što se tiče samog rezultata. U pojedinostima se Schwarz smatra Bergmannovim protivnikom, kako se može vidjeti iz njegove knjige »Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt« (str. 68—73); ali to nas dalje ne zanima. Koliko je Schwarz u ovom pitanju originalniji od Bergmanna vidi se iz toga, što je on svoje glavne misli u tom smjeru formulirao već prije tridesetak godina. U djelu »Grundfragen der Weltanschauung« (Leipzig 1912) podvrgava kritici pokušaje dokazivanja egzistencije Boga kao razumnog uzroka svijeta. Uvjeren je, da je pokazao i opravdao nemogućnost takvog dokazivanja. Konačno misli, da je i samo pitanje tog dokazivanja krivo postavljeno, te da o »Bogu« treba govoriti u sasvim drugom smislu: »Wenn wir von «Gott» sprechen, meinen wir nicht die Ursache der Dingwelt; in dem Namen lebt die Überzeugung von der Einheit alles Wertlebens« (str. 243).

Schwarzovu zabludu možemo donekle razumjeti, kad se sjetimo »negativne teologije« u spisima srednjovjekovnih mistika. Imamo i pravo pozivati se na tu okolnost, jer Schwarz sve od početka neprestano naglašuje, da je njegova nauka o Bogu određena mislima njemačke mistike, koje da su postigle svoj vrhunac u Fichteovu idealizmu. Ta se izjava toliko puta ponavlja u njegovim spisima, da ne treba posebno navesti mjesta. Ali je zato ipak dobro upozoriti, da se ta misao na svoj način nalazi već u djelu »Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Erster Teil: Von Heraklit bis Jakob Böhme« (Heidelberg 1913, str. 342); već se tamo jasno vidi, kolikom simpatijom Schwarz prati i ističe nauku njemačke mistike i Fichteovog idealizma. Što se sad tiče »negativne teologije« u tekstovima mističkih djela, valja imati pred očima, da se tamo naglašuje velika, upravo neizmjerna razlika između Boga i pojedinih stvorova; tako se na pr. često kaže, da Bog nije čovjek, nije lav, nije ruža i t. d. Misli se, da Bog ne nosi u sebi savršenosti čovjeka, lava, ruže i t. d. onako, kako ih u sebi imaju sami ti stvorovi, jer inače bi i on sam bio samo jedan individuum kao oni — s istom problematikom. Da Bog mora nekako u sebi imati te savršenosti, to se već po sebi razumije, jer je Bog njihov uzrok. Kako ih ima u sebi? Na daleko savršeniji način, na način, koji zapravo prelazi granice našeg shvaćanja. To je klasična nauka skolastike o načinu spoznavanja Božjih svojstava i ta je nauka bila dobro poznata u različnim mističkim krugovima srednjeg vijeka, ma da »mističko spoznanje« ima svoje naročito obilježje, i to baš u opreci prema »skolastičkom mišljenju«. Mi ćemo odmah navesti jedan Schwarzov tekst novijeg datuma. Ako ga pažljivo pročitamo, mora nam se činiti kao da se Schwarz u nauci njemačke mistike upoznao samo s »negativnim putem«, a da zaboravlja da se taj »negativni put« mora shvatiti kao drugi član u trotaktu »via affirmationis, negationis, eminentiae«.

»Die Dinge sind da und fertig. Mir heisst Gott «ungegeben». Die Dinge sind Welt. Mir ist er in einem Unsein, das ihn von aller Welthaftigkeit trennt. Er ist mir nicht einmal der sich entwickelnde und werdende. Denn dann wäre er schon als Keim in, hinter oder über den Dingen vorhanden. Auch nicht transzendent kann ich ihn nennen. Ihn transzendent denken, heisst ihn doch immer wieder dingähnlich denken, nämlich als Ding mit höchsten Bestimmtheiten, res infinita. Ist Existieren das Sein der Dinge, so existiert Gott nicht. Haben sie Be-

stimmtheiten, so hat er keine. Wenn er sich aber aus seinem Nichtsein zur Existenz schüfe, so schüfe er sich gewiss nicht zu einem Superlativ der Dinge, sondern als eine ganz neue Wesentlichkeit, die alle Dinglichkeit aufhebt und überwindet« (H. Schwarz, Auf Wegen der Mystik, str. 5). — Da ove riječi intendiraju pozitivni smisao, dokazuje slijedeći tekst, koji je napisan 12 godina poslije: »So also sieht deutscher Glaube aus: nichts von Theismus oder Pantheismus! Es gibt kein Wesen mit unendlichen Eigenschaften, weder über uns, noch um uns, noch in uns. Wir glauben an die werdende Gottheit, wie sie allem Sein vorausliegend, alles Sein ermöglichend, unseiend «west». Sie kann ihr Leben nur gewinnen, indem sie zum Leben von Ewigkeitswerten in menschlichen Seelen wird« (H. Schwarz, Deutscher Glaube am Scheidewege, Ewiges Sein oder werdende Gottheit? Berlin 1936, str. 54). No tko će razumjeti smisao ovih riječi! — »Gott... bedeutet keine seiende, sondern eine werdende Unendlichkeit, die sich menschliche Seelen zu ihrem Gefässe erschafft, um in ihnen sich selbst zu erschaffen« (H. Schwarz, Gottestum im Volkstum, Langensalza 1928, str. 17).

Schwarzov Bog živi samo u ljudskoj duši, a izvan nje nema vlastite egzistencije, jer je »nedatost«. Da se radi o čisto imanentističkom Bogu, to je jasno. Tim je problem egzistencije Božje u stvari negativno riješen. Potpunosti radi spominjem samo još, da Schwarz naginje mišljenju, da će se duša poslije smrti iznova utjeloviti te u novoj tjelesnosti naći bogatiji život:

»So mag es sein, dass sich am Ende der Tage alles Gotterleben des Einzelnen aus allen seinen Vorexistenzen einheitlich miteinander zusammenschlösse, dass sich in den Seligkeiten, den Liebesbegegnungen und Begeisterungen seiner früheren Existenzen jeder wiederfände und erst ganz er selbst würde. Die verklärten Augenblicke aller seiner Vergangenheiten würden sein neues Sein. Sie verwüchsen miteinander zu seinem überzeitlichen Ich, das sie ewig zusammen erlebte, wie er sie voreinst, ein Wanderer durch die Zeit, auch als einer und derselbe, aber zerstreut und nacheinander, erlebt hatte« (H. Schwarz, Gott, str. 206—207).

To više nisu filozofske misli! Idealistički je panteizam doduše bio kriv, ali zato ipak dosljedan. Za Schwarzovo se stanovište ni to ne može reći.

»Prirodovidan« čovjek i mitsko mišljenje.

U pitanju mitskog mišljenja originalno stanovište zastupa Edgar Dacqué (rodio se u Neustadtu an der Hardt 8. srpnja 1878.), naslovni profesor i konservator paleontološko-geološke državne zbirke u Münchenu, poznat u literaturi kao paleontolog i filozof. On je odlučan protivnik klasične teorije descen-

dencije, po kojoj bi se čovjek razvio iz životinje, iz majmuna. U svom djelu »Organische Morphologie und Paläontologie« (Berlin 1935) izvodi, da se iskustveno ne može dokazati osnovna teza darvinizma o razvitku tipova iz specijaliziranja nižih tipova. Naprotiv, svi iskustveni podatci govore za to, da se svi novi tipovi po prvi put pojavljuju u nekom naročitom primitivnom stanju (»sprunghaft«!), a ne u smislu krajnjeg prilagođivanja ranijih tipova naročitim životnim uvjetima. Ima dosta iskustvenih podataka, na osnovu kojih možemo pratiti razvitak tipova iz njihovog primitivnog stanja u specijaliziranije oblike. No takav razvitak nikad ne vodi do početnog stadija najbližeg višeg tipa. Svaki pojedini tip polazi od primitivnog stadija svoje naročite vlastite organizacije, a upravo taj primitivni stadij nikad nije kao produženje nekog već specijaliziranog tipa (str. 420). Razvitak, o kojem se s pravom može govoriti, odnosi se samo na »više« ili »manje«. No nikako nije opravdano govoriti o postanku nečeg, što bi bilo načelno novo. Tako u predavanju »Paläontologie, Systematik und Deszendenzlehre« (u djelu: Abstammungslehre, Jena 1911, str. 174). Najmanje se čovjek razvio iz nekog nižeg, životinjskog tipa. Njegov primitivni stadij nije majmun u naročitoj specijalizaciji. Čovjek se u svijetu pojavio odmah u »sasvim čovjekovrsnom« praobliku, čim dakako nije isključeno, da je u ranijim epohama doživio mnoge promjene svog oblika (E. Dacqué, Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens, Tatsachen und Gedanken, München—Berlin 1936, str. 199—200).

Dacqué drži, da je čovječanstvo mnogo starije nego što se obično misli. Čovjek je kao naročito biće živio već u epohama prasvijeta, u doba, za koje se po općem znanstvenom naučavanju misli, da još nije bilo čovjeka. Samo što tog čovjeka moramo shvatiti kao biće »s drugim duhovnim svojstvima« i s drugim sposobnostima, nego što ih ima današnji čovjek (E. Dacqué, Urwelt, Sage und Menschheit, Eine naturhistorisch-metaphysische Studie[8], München und Berlin 1938, str. 190; prvo izdanje 1924): »Menschenwesen anderer Art unter den Drachen und Lindwürmern des mesozoischen Zeitalters der Erdgeschichte« (str. 38). — Prasvjetska, drugovrsna ljudska bića, koja su i prirodu promatrala drukčije nego mi, imala su možda takva svojstva, koja su nam danas fizikalno neshvatljiva. Možda su imala »sposobnost levitacije«, kojom ne samo da su

njihova tjelesa stajala u drugom odnosu prema teži zemlje, što je imalo za posljedicu da su se eventualno drukčije kretala po zemlji, nego su možda čak imala naročitu snagu, koja je mogla izaći iz njih, a kojom su mogla prenositi velike težine na takve udaljenosti, kako ih kasnija tehnika drži nemogućima (str. 242). Taj je čovjek bio »p r i r o d o v i d a n«, da ne govorimo o njegovoj tjelesnoj konstituciji. Tim izrazom označuje se ono najstarije duševno stanje, u kojem neko živo biće (ne samo čovjek!) posjeduje stanovito znanje, gledanje, osjećanje onih odnosa, koji vladaju u stvarima fizičke prirode odnosno među njima, odnosno nad njima. To je sposobnost sticanja neposredne sigurnosti o nekom događaju u prirodi, o duševnom raspoloženju drugih ljudi i sl. »Prirodovidnosti« odgovara kao korelat »prirodovidno umijeće«. To je sposobnost, da čovjek na osnovu svoje »prirodovidnosti« svijesno ili nesvijesno dolazi do utjecaja na prirodu i na druge ljude, ukratko sposobnost, da izazove stanovite promjene, to jest stanovito oblikovanje bilo svoje okoline bilo drugih živih bića. Modernom bismo terminologijom rekli, da je to sposobnost telepatskog ili jako hipnotičkog ili teleplastičkog djelovanja; nekad se reklo: sposobnost čaranja (str. 236). — Priču bi trebalo shvatiti u tom smislu, da se njen sadržaj odnosi na prave historijske događaje i na doživljaje čovječanstva u prastaro i prasvjetsko doba; barem bi trebalo držati, da su ti događaji i doživljaji dali povoda njenom postanku. Ono što nam danas u bajkama tako fantastično zvuči, bilo je nekadašnjem čovjeku živa stvarnost. Tek u drugom redu imala bi bajka također alegorijski značaj, dok bi sa stanovišta kasnijeg razvitka znanosti moralo biti moguće, da se eliminira alegorijsko značenje te da se s tog višeg stanovišta ocijeni njen prvotni značaj stvarnosti (str. 138 i 38). P r i č a je dakle neka predaja, u kojoj je jezgra sadržaja nešto iz povijesti čovječanstva ili prirode. M i t naprotiv označuje onu predaju, u kojoj vanjsko doživljavanje i različne slike znače samo naličje nekog neizrecivo nutarnjeg, a možda i čisto transcendentnog događanja. Tako bi barem trebalo definirati ove dvije vrste predaje, ma da u stvari vrlo rijetko nalazimo njihove čiste oblike (str. 228). — Fizički nam je prvi čovjek do danas još uvijek nepoznat. Tome se ne treba čuditi, jer je za stvaranje fosilnih ostataka potreban čitav niz povoljnih uvjeta; ipak nije isključeno, da ćemo jednog dana pronaći barem neke tragove (ostatke ko-

stura, predmeta ili grobova) prasvjetskog ili predsvjetskog čovjeka (str. 77—78). No danas nam je već donekle poznata nutarnja povijest tog čovjeka, povijest njegove duše. Nju možemo donekle rekonstruirati, ako naime s razumijevanjem, to jest ne u duhu racionalno-prosvjetiteljskog mišljenja proučavamo bajke, mitološke i magične predaje (E. Dacqué, Das verlorene Paradies, Zur Seelengeschichte des Menschen[2], München und Berlin 1940, str. 23; prvo izdanje 1938). Samo tako ćemo dobiti predodžbu o pravoj poganskoj egzistencijalnoj situaciji, to jest o čisto »mitsko-magičnom« životu (str. 9). To ne smijemo shvatiti u negativnom smislu, jer svako naše religiozno mišljenje nužno mora biti mitsko. I to mitsko zato, jer je racionalno mišljenje sa svojim raščlanjavanjem i sastavljanjem istina konačno samo »tehničko instrumentiranje istine« (E. Dacqué, Natur und Erlösung, München—Berlin 1933, str. 114), dok mitsko mišljenje doseže samu istinu i stvarnost:

»Echtes Wissen um die Wahrheit ist jenes, worin sich das Äussere der Natur mit Einschluss unseres eigenen Daseins mitsamt seinem Denken und Fühlen darstellt als Ausdruck, als lebendiges Symbol jenseitiger Wirklichkeit; und solches Wissen ist ausgesprochen immer religiöser Mythus. Mythus aber ist für uns innere, lebendig begegnete Wahrheit« (Natur und Erlösung, str. 114).

Niti je ovdje važno, da vremenski sasvim točno odredimo granice pojedinim etapama, to jest da utvrdimo pravu povijest duševnog života predsvjetskog čovjeka. Važnije je i mjerodavno, da fiksiramo različne slojeve duševne djelatnosti u njenom razvitku. Usporedimo li najstarije priče bez obzira na njihovo strogo historijsko podrijetlo i na pojedinosti njihovog sadržaja s paleontološkim i prabiološkim činjenicama i mogućnostima, onda te priče dobiju neku »dokumentarnu vrijednost« i pokazuju pravu »misaonu dubinu« (Das verlorene Paradies, str. 44). Još je veća vrijednost mitske predaje, ali naravski samo onda, ako napustimo dosadašnje metode filološkog i psihološkog tumačenja mita, te ako se istinski uživimo u prirodu. Onda nam se naime pojave i stvari i bića prirode prikazuju kao pravi simboli neke nutarnje žive egzistencije, kao izraz neke nadosjetilne stvarnosti duševne naravi. Tu stvarnost ne možemo niti predmetno shvatiti, niti neposredno označiti ili opisati. Samo se u prispodobama i simbolima, u

mitima može o njoj govoriti. Tko mitski misli, taj se ne smije zaustaviti kod tih slika, nego mora pronaći i uočiti one nutarnje i žive suvislosti, koje se nalaze onkraj svakog osjetilnog svijeta. Mitska je predaja zato kao pisanje povijesti s pogledom na samu nutarnjost stvari. Ona nam pruža povijest prirode i čovječanstva u njihovoj biti ili prema njihovoj biti, iako samo u slikama i simbolima, koji nam se čine fantastičnima. A sve što na taj način potječe iz prastarih epoha, ne pripovijeda se u mitskoj predaji naprosto zbog eventualnog nekadašnjeg mehaničkog odvijanja i zbivanja, nego se sve to uzima ujedno kao neko prikazivanje s nutarnjim značenjem. Zato je mitsko mišljenje mnogo teže i kompliciranije od »običnog linearnog mišljenja« (Das verlorene Paradies, str. 57—64). Oni, koji su mitski promatrali stvarnost, a koji su i sami stvarali mitsku predaju, mogli su prodrijeti u nutarnje sfere prirode naročitim »nutarnjim gledanjem«, što smo već naprijed kompleksnim imenom nazvali prirodovidnošću. Da se zaustavimo samo kod jednog momenta prirodovidnosti, spominjemo snove, koji dolaze iz nesvijesnih, podduševnih slojeva čovječjeg bitka. U snovima se slike ne redaju po kategoriji »uzrok-učinak«, niti se tu može govoriti o bilo kakvoj logičkoj nužnosti ili o vremenskoj ili prostornoj odijeljenosti pojedinog zbivanja. U snovima su slike nepojmovne i zato nepojmljive. Koji god bio poticaj pojedinim snovima, u svakom slučaju i snovi imaju neki dublji smisao, koji treba razumjeti i tumačiti. Isto je tako potrebno da razumijemo i tumačimo mitske simbole, koji god bio poticaj za njihov postanak. Ali to se razumijevanje ne smije oslanjati na logične nužnosti i uzročne suvislosti, već jedino može slikovito prikazati i naslućivati ono, što je neizrecivo i nepojmljivo (Das verlorene Paradies, str. 105—125).

Ne zalazim u daljne pojedinosti, jer nam je stalo samo do načelne vrijednosti mitskog mišljenja, ovdje po Dacquéovu shvaćanju. Za ispravno razumijevanje tog stanovišta spominjem samo još da Dacqué razlikuje tri vrste spoznaje. Intelektualističko promatranje egzistencije i prirode, kojoj kao korelat odgovara naša tehnička kultura, ali koja u etičkom pogledu vodi do »duhovno prožetog materijalizma«. Zatim magično spoznanje, koje se pri oblikovanju života ne služi toliko tehničkim sredstvima, već više na djelomično nesvijestan način nastoji ukrotiti i nadvladati prirodne

sile. Ti se procesi magičnog spoznanja ne odvijaju na svjetlim visinama mišljenja, a vode do različitih vještina čaranja, kojima u moralnom pogledu odgovara štovanje prirodnih demona i bogova. Najzad idealističko mišljenje sa svojim čisto misaonim kategorijama vodi do produhovljenog panteizma. Ni jedan od ovih oblika za sebe i kao takav ne zaslužuje ime prave ili jedino ispravne ili jedino sigurne spoznaje, ma da je svaki od njih uistinu neko spoznanje. Najviši princip mora biti taj, da se uživimo u predmet naše spoznaje, da mu se sasvim predamo, jer pravo spoznanje i razumijevanje može nastati samo tamo, gdje smo sposobni proživljavati u sebi ono, što srećemo u svijetu: »U predanju znamo... Samo gdje imamo nutarnje doživljavanje, razumijemo. Ali onda više ne možemo opisati, nego samo navještati ili u simbolu prikazati, da tako, možda samo u slutnji, budimo isto doživljavanje u drugome...« Ili na drugi način: »Nutarnja je istina doživljaj cijelim srcem i zato živo znanje, ne prazno razumsko znanje« (E. Dacqué, Vom Sinn der Erkenntnis, Eine Bergwanderung, München und Berlin 1931, str. 7—15). Simbol je onaj pravi oblik, u kojem se može izricati istinsko znanje i spoznanje. Simbol budi slutnje, dok jezik kao izraz i instrument racionalnog mišljenja može samo »tumačiti«. U opreci prema konvencionalnoj tvorbi alegorije simbol ima svoju vlastitu imanentnu živost, a sadržaje nešto, što je transcendentno. U njemu možemo proživljavati ono, što je inače neizrecivo, i to prema našoj subjektivnoj dispoziciji, da se konačno i sami izgubimo u tihom gledanju (E. Dacqué, Leben als Symbol, Metaphysik einer Entwicklungslehre², München und Berlin 1929, str. 5—14).

Tako i slično govori Dacqué, očito u nakani, da u opreci prema racionalističkom prosvjetiteljstvu naglasi potrebu nutarnjeg proživljavanja kod traženja istine. Ipak se ne može poreći, da mnogi njegovi tekstovi imaju pravo iracionalističko obilježje i da načelno otvaraju vrata religioznom subjektivizmu i relativizmu. Mnoge se misli jezički doduše prikazuju u apodiktičkom obliku, dok u perspektivi Dacquéove ideologije imaju samo značaj vjerojatnosti i slutnje. Tako na pr. pojmovi »zaključivati« i »vjerovati« u toj perspektivi imaju jedno te isto značenje: »... so dürfen wir den Schluss ziehen oder, was dasselbe ist, glauben...« (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 254). Mnoge su misli također samo esejski nabačene

ili izrečene. Nije uvijek lako pogoditi njihov pravi smisao i njihovu dalekosežnost. Po nekim se tekstovima kod Dacquéa može činiti kao da on naučava, da su se neke životinje »odijelile« od čovjeka, zapravo razvile iz njega, samo da su ostale na nižem, nerazumskom stupnju. Da se ti tekstovi moraju shvatiti u idealno-logičkom smislu, a ne u smislu konkretnog podrijetla, vidi se iz ovih riječi:

»Nicht aus irgendeiner realen Tierform ging der Mensch hervor; sondern die Potenz Mensch, die Entelechie Mensch als Höchstes und alles Enthaltende entliess aus sich immer mehr des Tierischen, das nun in den Zeitfolgen der Erd- und Lebensgeschichte als alle die einseitig abgezweigten und spezialisierten Tiertypen des Gesamtstammbaumes — als echtes Symbol des Gesamtmenschseins — erscheint. So muss zuletzt auch das Affenhafte daraus sich abgetrennt haben und von der Bahn zur reineren Menschenform abgewichen sein« (E. Dacqué, Leben als Symbol, str. 172).

Dacqué je uvažen stručnjak na području paleontologije. No svoju filozofsku teoriju o čovjeku kao i o smislu priče i mita ne prikazuje »bezuvjetno kao tvrdnje znanosti« (Urwelt, Sage und Menschheit, u predgovoru) ma da je nastoji spoznajnokritički i prirodonaučno opravdati. Uostalom, njegovo je uvjerenje, da se o razvitku svijeta može tvrditi samo nešto »mitsko«, a da svaka znanost u zadnjem smislu može samo služiti »mitu o egzistenciji« (Natur und Erlösung, str. 9). Međutim ni to se ne smije shvatiti u isključivo iracionalističkom smislu, nego opet u opreci prema jednostranom mehaničkom shvaćanju racionalističkog prosvjetiteljstva. Mitski, simbolički svijet ovdje znači svijet, ukoliko je ujedno izraz, simbol, objava »neke nutarnje stvaralačke egzistencije« (str. 19). U svojoj nutrini čovjek traži zadnju vrijednost i smisao svoje vlastite egzistencije, a pred samim sobom i u samom sebi postaje simbolom vječnog stvaralaštva, jer u sebi nalazi sliku Stvoritelja (str. 25).

Obzirom na pojam stvaralaštva i Stvoritelja ima dosta nejasnoće. Načelno je čovjek po Dacquéu od Boga stvoren. Njegove slutnje, da su se razvitkom od predsvjetskog čovjeka odijelile neke životinjske grane, slobodne su misaone kombinacije na osnovu različitih paleontoloških podataka, koji se istim pravom i istom vjerojatnošću mogu i drukčije, čak u protivnom smislu tumačiti. Smjele su također različne kombinacije o starosti čovječanstva, još smjelije kombinacije o razvitku

predsvjetskog čovjeka u današnje intelektualno biće. Može li se ozbiljno vjerovati u neko dugotrajno naravno-somnambulno čovječanstvo? Ali je značajno, da Dacqué i kod tog tumačenja neprestano insistira na tezi, da je predsvjetski čovjek već bio pravi čovjek, da je u sebi već imao ono »cijelo« ili onaj »praoblik«, kojim je čovjek upravo čovjek i kojim se razlikuje od svih njemu sličnih životinja. Dakle dobro zna, kojeg se principa u filozofskom pogledu treba držati, samo naše je mišljenje, da je on taj princip presmjelo primjenjivao, a da je njegovo tumačenje čovječjeg razvitka zato ipak protivurječno, barem implicite. Osim toga su njegova tumačenja mita o stvaranju svijeta (Natur und Erlösung, str. 114—127), o izgubljenom raju (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 258—277, kao i u djelu Das verlorene Paradies, str. 66—81) i sl. teološki neodrživa, a s filozofskog stanovišta svojevoljne konstrukcije, barem onda, ako se držimo logičkih zakona i uzročnih suvislosti. No upravo ovo zadnje treba isključiti, kako Dacqué neprestano naglašuje. Samo pitamo, kakvu spoznajnu vrijednost imaju misli bez logike?

Da ne budemo nepravedni u svom sudu, ističemo slijedeće:

Kako sam Dacqué priznaje, nema paleontološko-geoloških nalaza, koji bi diktirali njegovo shvaćanje o duševnom ustrojstvu i raspoloženju predsvjetskog čovjeka. Zato nam je taj čovjek fizički, to jest po svojim tjelesnim obilježjima sasvim nepoznat. — Kod Dacquéovih se kombinacija i konstrukcija ne radi o naučnim tvrdnjama, već jedino o pokušaju, da priče i mitske predaje shvatimo ne samo psihološki i čisto simbolički, nego u prvom redu historijski, to jest kao spomenike o pravim historijskim činjenicama u prasvjetsko doba. Lakše nam je po tom shvaćanju vjerovati, da je čovjek nekad uistinu živio u onom fantastičnom carstvu zmajeva i zmija, o kojima toliko govore priče i mitska predaja, nego da je čovjek sve te »strahote« u svojoj fantaziji izmislio. — Ukoliko je Dacqué sebi postavio ovu svrhu, razumljivo je, da je svu silu građe s područja grčke, rimske, židovske i germanske mitologije morao tumačiti na novi način. Sa čisto filozofskog stanovišta to je samo jedna obična mogućnost tumačenja, dakako u pretpostavci, da se tom tumačenju ne protive drugi (na pr. filološki ili psihološki ili historijski) razlozi. Strogo uzevši ne trebamo dati nikakve naročite filozofske kritike tog tumačenja, jer je

njegova prava i najobjektivnija kritika u tom, što ga svodimo na njegov pravi smisao, to jest na njegov nenaučni značaj. Tim dakako ne želimo reći, da se kod toga tumačenja mita radi samo o neozbiljnom maštanju. Ipak moramo imati pred očima to, da su Dacquéove »neznanstvene tvrdnje« dosta svojevoljne kombinacije i vrlo smjele filozofske konstrukcije. To je njihov pravi značaj i njihova prava vrijednost, a ta je konstatacija ujedno njihova najbolja filozofska kritika.

Sigurno je previše rečeno, kad Dacqué tvrdi, »da svaka znanost jest i ostaje problematična«: »Gewissheit gibt es da nirgends; es gibt nur ein Suchen und Fragen, ein immer erneutes Betrachten des Stoffes, ein fortgesetztes Bemühen« (E. Dacqué, Spuren der Vorwelt, Gesammelte Aufsätze, München 1930, str. 3). Ima ljudi, koji u svakom pitanju na svakom koraku traže sigurnost i koji misle da svaki pravi naučni rad mora svršiti s apodiktičkim sudom. Po njihovu je shvaćanju manjkav svaki naučni rad, koji ne vodi do takozvane apsolutno sigurne spoznaje. Taj je zahtjev prestrog i objektivno neopravdan. Često je zasluga naučnih djela upravo u tom, da nas uopće uče da vidimo probleme. I doista, već je puno, ako uopće vidimo probleme, ako ih razlikujemo od pseudoproblema i ako barem donekle napredujemo kod njihovog rješavanja. Na samo definitivno rješenje smijemo rado i strpljivo čekati, uvjereni, da to nije stvar pojedinca, niti možda stvar pojedinog pokoljenja. Ali zato nije svako pitanje nerješivo. Drugim riječima, zato se ne moramo odreći svake naučne sigurnosti. Čak i tamo, gdje smo počeli s hipotezom, naše znanje ne mora uvijek ostati hipotetičko, nego pod stanovitim uvjetima može prelaziti u apsolutno.

Pravednost prema Dacquéu traži još, da u pogledu njegovog ličnog religioznog stava upozorimo na njegovu knjigu »Das Bildnis Gottes« (Leipzig 1939), u kojoj izričito priznaje egzistenciju nadsvjetskog i nadprirodnog Boga, koji da nam je Otac u smislu Kristovu. Krist mu je povjesna ličnost (Urwelt, Sage und Menschheit, str. 329), a u pitanjima praktičnog kršćanstva čini se, da najviše cijeni Luthera. Izričito priznaje među ostalim i ovo:

»Kein Mensch Gott je erforscht und kein erschaffner Geist;
Und doch kein Stäubchen lebt, das ihn nicht klar erweist.«

»Gott lebt nicht irgendwo in den Ideen weit:
Er kam ins Fleisch — ihn hier zu finden sei bereit.«

(Das Bildnis Gottes, str. 21 i 117).

Mitski Bog.

Nije dugo, da je u literaturi filozofije religije iracionalizam bio u modi, i to upravo pod samim tim nazivom. Imena kao Max Scheler i Rudolf Otto, da spomenemo samo dva tipična pretstavnika iracionalističkog fundiranja religije, značila su za svoje vrijeme pravu revoluciju mišljenja. I u samim neoskolastičkim krugovima uživala su ta dva filozofa velik ugled, ma da je od početka bilo jasno, da se njihovo opravdanje religije ne može dovesti u sklad s principima tradicionalne metafizike. Ali poslije razornog djelovanja ateističkog materijalizma i pozitivističko-psihologističkog modernizma morali su baš zastupnici tradicionalne metafizike s veseljem pozdraviti svaki novi pokušaj pozitivnog opravdavanja religije. Činjenica, da su ti pokušaji u bitnim točkama ipak zatajili, nije bila pogibeljna, jer je postojala ozbiljna nada, da će daljnji razvitak sve više voditi u pravcu prema tradicionalnom shvaćanju Boga i religije. Značajno je, da se na pr. Max Scheler odlučno ogradio protiv metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju, ali da se usprkos tom toliko približio tradicionalnom metafizičkom shvaćanju, da su neki neoskolastički mislioci u njega polagali najveće nade. Koliko nam je danas poznato, nisu naučni razlozi spriječili Schelerovo obraćenje na katolicizam; ali o tom nam ovdje nije suditi.

U zadnje vrijeme počeo je i taj dugo slavljeni iracionalizam gubiti svoj čar. Barem se taj naziv već sve manje upotrebljava. Danas najveće simpatije uživa mit ili mitsko mišljenje, ma da rijetko tko zna, što taj izraz zapravo znači. Mi smo u dosadašnjem razlaganju imali prilike vidjeti. da nailazimo na pojam mita kod pojedinih mislilaca u dosta različnoj konstelaciji i da je za školovanog mislioca vrlo teško misliti u kategorijama slika i simbola. Vrlo teško utoliko, što ne možemo doći do određenog znanja, što nikako ne možemo utvrditi i odrediti sadržaj takvog mišljenja. Uvijek samo slutnje

i prazne mogućnosti, a ipak bi sve to imalo biti temeljem našeg života i naše religiozne egzistencije. Vrlo dobro znamo, da slike i simboli i alegorije igraju veliku ulogu u našem spoznanju. Ali isto tako dobro znamo za njihovu ograničenu spoznajnu vrijednost, naročito ako se sjetimo točnosti i određenosti pojmovnog spoznanja. U toj perspektivi moramo reći, da je naša religiozna egzistencija potpuno ugrožena, ako se u pogledu njenih temelja možemo pozivati samo na neke neodređene slike i teško shvatljive ili čak nerazumljive simbole, kako je to slučaj kod mitskog mišljenja, gdje se čak načelno zastupa neizrecivost i nepojmljivost, i to ne samo u onom smislu, u kojem je na pr. Božja bit prema skolastičko-teološkoj nauci neizreciva i nepojmljiva (naime u značenju, da se Božja bit ne može u cijelosti pojmovno formulirati), nego upravo u tom smislu, da pojmovi kao mjerilo nikako i ni pod kojim uvjetom ne dolaze u obzir. Mit je u svojoj biti načelna negacija pojmovnosti.

Koliko se god još treba veseliti čovjeku, koji je u praktičnom životu religiozan barem u smislu mitske religioznosti, ipak je ta religioznost teoretski i u svom zadnjem smislu potpuno problematična i zapravo bez čvrstog temelja. Praktično je to stanovište doduše još uvijek pozitivnije od religioznog ateizma i nihilizma, ali njegova logična opravdanost ne samo da nije ničim osigurana, već je lišena svakog temelja. U načelnom pogledu stojimo uvijek pred istom dilemom: ili racionalno fundirana religioznost s vjerom u osobnog Boga ili iracionalno (mitski) zastupana religioznost bez pravog božanskog temelja. Da je u ovom zadnjem slučaju religioznost već izgubila svoj pravi smisao i svoje pravo na opstanak, to možda nije svima odmah jasno; ali njima će to vrijeme pokazati. Toliko je već i danas sigurno, kako negdje kaže Romano Guardini, da je Bog u okviru mitske religioznosti samo još neka neodređena uzvišenost i tajna, neka »sveta nemoć« za neodređene potrebe naše ćudi, od koje ovom svijetu i nama ljudima ne prijeti nikakva katastrofa. Za mitsko je mišljenje ovaj svijet sa svojim zbivanjem jedna u sebi osigurana biološka, povjesna i duhovna cjelina; u tok njenog zbivanja ne može zahvatiti ni koja sila; nad tom zatvorenom cjelinom lebdi »religiozna tajna Boga«, ali dakako kao hermetički odijeljena od nje. Možda će mitska ideologija naše tradicionalne religiozne pojmove redom ispu-

njavati novim sadržajem, te na taj način hotice ili nehotice izazvati mnogu religioznu zbrku i egzistencijalnu krizu. No ona nikako ne dolazi u obzir kao teoretsko opravdanje ili metafizički temelj Boga i religije. Mitski Bog nije Bog. On nije ni kršćanski Bog, ni naravno-osobni Bog. A što je religija bez osobnog Boga?

Usprkos velikim uspjesima na područjima filologije i povijesti religija još uvijek ne možemo dati točnu definiciju mitologije. Niti možemo sasvim točno odrediti bit mita. Mitski je način vrlo zagonetan. Tako je na pr. borba opća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom (poredi: K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825, naročito str. 267—299). Tumačenje mita je vrlo teško i problematično. Čisto alegorijsko tumačenje je već odavno napušteno, a ni tumačenje u smislu simboličkog prikazivanja prirodnih događaja ne zadovoljava. Ako se tvrdi, da mit sadržaje junačka djela bogova, u koja ulaze izvjesne povjesne činjenice, samo što im se gubi skoro svaki trag povjesnosti, onda je i to samo jedan pokušaj tumačenja. Mit je vrlo zagonetna duhovna tvorba, koja kao da je prema jednoj strani sasvim otvorena i utoliko neodređena, te prema tome teško shvatljiva. Zar nije slično s glazbom, bojom i drugim pojavama, koje s filozofskog stanovišta možemo samo vrlo teško i dosta neodređeno formulirati, dok nam u praktičnom životu nisu nimalo problematične? Toliko je sigurno, da je mit već kod Grka važio kao naročiti način govora, kao naročiti oblik i naročita vještina izražavanja o božanskim stvarima, o životu bogova, o veličini njihove moći i djelatnosti. Pozivamo li se na slike, simbole, alegorije ili na bilo koje druge figure, onda još uvijek nismo pogodili samu bit mitskog opisivanja i pripovijedanja, ma da je istina, da se mit neprestano služi tim figurama. Kad kažemo, da je mit govor u slikama i simbolima, tvrdimo doduše istinu, ali ipak samo dio istine, jer ne kažemo sve, niti izričemo ono najintimnije i najtajanstvenije, čim se odlikuje svaka mitska tvorba. Kad se mnogi tumači mitologije pozivaju na glazbu kao analognu duhovnu tvorbu, onda to nije slučajno. To ima svoj duboki smisao. No možda je upravo u tom ujedno sadržano priznanje o granicama mitskog mišljenja obzirom na problem opravda-

nja religije. Nitko neće poreći veliku vrijednost i uspjelost glazbenog izražavanja, kad mislimo na Mozartov ili Verdiev »Requiem«, na Beethovenovu »Missa solemnis«, na Händelove »Oratorije«, na Bachove »Muke« i t. d.; ali zato se ipak svi slažemo u tom, da ove uzvišene glazbene tvorbe kao takve ne mogu služiti prvim temeljem religije ili kršćanstva. Naprotiv, one već pretpostavljaju svoj predmet u stanovitoj opravdanosti, prema kojoj će ih slušači onda i različno tumačiti i proživljavati. Verdiev »Requiem« kao umjetnička glazbena kompozicija sigurno ne može po sebi biti temeljem kršćanske nauke o sudnjem danu, o nebu, čistilištu i paklu, niti on može u spoznajnoteoretskom pogledu tu nauku opravdati. Ali on ipak izvrsno tumači tu nauku, dakako na s v o j način i s v o j i m sredstvima. I ateist i shizmatik mogu se toj kompoziciji diviti, u njoj uživati, ali oni će je svakako drukčije tumačiti i proživljavati nego na pr. katolički kršćanin, i to naprosto zato, jer im glazbeni elementi kao takvi ostavljaju tu mogućnost. Drugim riječima, glazba sa svojim najsavršenijim kompozicijama ne precizira sadržaj u tolikoj mjeri, da bi on mogao poslužiti kao temelj nekog naziranja na svijet s obvezom da se bez kompromisa prema njemu uredi život. Sadržaj ostaje u nekoj načelnoj neodređenosti, a njegova je interpretacija u e g z i s t e n c i j a l n o m pogledu — u opreci prema čisto formalnoj vrijednosti — uvjetovana izvjesnim racionalnim pretpostavkama. Tako se na pr. ateist može estetski diviti Brucknerovim misama, a u egzistencijalnom pogledu ostati potpuno ravnodušan prema njihovom sadržaju. Velim »potpuno ravnodušan«, to jest ne samo u tom smislu, u kojem možda i uvjereni kršćani praktično naprosto ne mare za propise svoje vjere, već upravo u tom smislu, što mu ta kompozicija ne daje nikakve sigurnosti o istinitosti ili objektivnoj opravdanosti obrađenih motiva.

Nadovezujući na analogiju mitskog načina izražavanja s glazbom možemo razumjeti, da miti imaju izvjesnu opravdanost u religijama. Mit naime može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. No mitsko prikazivanje religioznih istina dobiva neki egzistencijalni smisao tek tim, što su njegovi osnovni sadržajni elementi već na drugi način opravdani. Ako mitski govor unutar granica religioznosti uopće ima neki opravdani smisao, onda to sigurno

nije na početku religiozne spoznaje, već na kraju, to jest na onim visinama, gdje već nikako ne dosižemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u »apokaliptičkim« slikama i viđenjima nastojimo još nešto reći ili znati...

Zato po sebi još ne bi moralo biti krivo niti na sablazan, kad se u novije vrijeme češće upotrebljavaju izrazi kao »mit o istočnom grijehu«, »mit o otkupljenju« i t. d., jer sve te duboke ili uzvišene religiozne istine mogu imati također svoj mitski, to jest nadrazumski ili pojmovno neizrecivi aspekt, a stvarno ga i imaju. Krivo je samo to, što branioci i ljubitelji mita obično žele sve religiozne istine svesti na isključivo mitske elemente. Taj stav stvarno uključuje nijekanje literarnog smisla i stvarne povjesnosti, a odriče se sigurne spoznaje. Zato je mitska religioznost konačno ipak samo neki nadomjestak za pravu egzistencijalnu religioznost, a to je u načelnom pogledu vrlo nedosljedno stanovište.

U literaturi novije filozofije religije idealističkog smjera nailazimo katkad na tvrdnju, da se religioznost uopće ne smije mjeriti mjerilom istine, već da je treba ocijeniti drugim kriterijem. Religioznost bi navodno imala samo tu zadaću, da u čovjeku izazove osjećaj smirenosti, uvjerenje, da je pojedinac uvršten odnosno postavljen u neku zaokruženu i zatvorenu sistematsku cjelinu, očekivanje, da će spremno podnositi svoju sudbinu, kakva god ona bila. Kao što se u glazbi ili likovnoj umjetnosti ne može primjenjivati mjerilo istinitosti, nego mjerilo ugodnosti i dopadanja ili drugih subjektivnih momenata, tako bi i za religiju trebalo biti besmisleno govoriti o istini i istinitosti.

Tako i slično može misliti samo onaj, koji usprkos svojoj idealističkoj ideologiji zastupa biološki pragmatizam i religiozni fatalizam. Ali to stanovište već nema ništa zajedničko s tradicionalnim shvaćanjem i s filozofsko-psihološkim pojmom religije. Osnovno je i jedino mjerodavno pitanje u ovoj stvari samo slijedeće: Da li postoji osobni Bog kao početak i svrha svijeta, kao stvoritelj i svrha čovjeka? I baš u tom je pitanje, da li je istina, da postoji takav Bog. Ako ne postoji, onda je svaka religioznost iluzorna; onda je antireligiozni ateizam u pravu. Ako naprotiv postoji takav osobni Bog, onda religioznost za čovjeka ima obvezatni značaj, onda je religioznost u

prvom redu spremnost pokoravanja Božjoj volji i spremnost ispunjavanja Božjih zapovjedi, spremnost, s kojom je skopčana smirenost i koja nepogrešivo vodi do blaženstva; onda je kršćanstvo u pravu. Tek se u ovoj suvislosti vidi među ostalim prava važnost konstatacije, da je na pr. »božansko« za Grke značilo neku datost svijeta, koja se razumijevala sama od sebe, a prema kojoj nije uopće ni bilo nabačeno pitanje egzistencije, već samo pitanje, kako mora čovjek urediti svoj odnos prema njoj (poredi: K. Kerényi, Die antike Religion, Eine Grundlegung, Leipzig 1940, str. 75—76, zatim str. 137 i 153). Ako Kerényi ima pravo, onda je i rimska religija bitak bogova ne samo smatrala svojim glavnim sadržajem, nego također svojom pretpostavkom (str. 129). Kako god bilo s različnim pokušajima dokazivanja egzistencije Božje i opravdanja religije, sigurno se metafizički smisao religioznosti spasava samo u pretpostavci, da egzistira neko više božanstvo, osobni Bog, prema kojem čovjek kao osobno biće stupi u odnos. Gdje se religija uzima u drugom smislu ili gdje Bog znači samo još neku neodređenu zagonetnu tajnu, tamo se napušta tradicionalni način govora, štoviše, tamo se radi samo još o nadomjestku za religiju i o stvarnom bezboštvu.

Može biti da u nekim historijskim oblicima religije prevladava kult sa simboličkim činima i slikovitim govorom, ako hoćemo, kult s nekom vrstom mitološkog obreda. No svakako se ni jedna religija ne može potpuno odreći svakog »naučavanja« ili sadržaja u smislu nauke. Religija bez »nauke« nije moguća, jer se slijepa vjera protivi razumskoj naravi čovjeka. Razumska opravdanost bilo koje religije sastoji se u shvatljivosti onih temeljnih istina, koje čovjeku nalažu štovanje Boga u određenom obliku. Prema ovom je kriteriju »mitski Bog« egzistencijalno neshvatljiva duhovna tvorba.

DE PARTICIPATIONE INTELLECTUALITATIS PURAE IN HOMINE SECUNDUM DOCTRINAM DIVI THOMAE AQUINATIS.

Dr Petrus Čiklić

(Continuatur)

CAPUT SECUNDUM: »INTELLECTUS PRINCIPIORUM«

Praesens caput tres articulos habebit: I. De participatione »intellectus principiorum« in homine; II. Utrum »intellectus« in homine sit alia potentia a ratione distincta?; III. »Intellectus-habitus primorum principiorum«.

Articulus I.

Iuxta doctrinam Angelici Doctoris tantummodo angelus intellectum purum creatum habet. Ille enim est unicus inter omnes creaturas, qui »secundum suam totam naturam intellectualis est«, et ideo simpliciter »intellectus« seu »mens« dicitur.[1]

Homo autem »animal rationale« et non intellectuale proprie definitur.[2] Proprium enim homini est ut ad perfectam cognitionem veritatis pertingat ratiocinando, id est ex cognitis ad incognitas veritates discurrendo. Ita aliquis motus in operationibus eius intelligibilibus invenitur, qui proprie ad rationem pertinet.[3] Ipsi enim specifice non convenit intellectus, sed ratio, quia rationem habet ut naturam propriam seu per proprietatem, intellectum vero per quamdam participationem tantum.[4]

---

[1] Cf. De malo, q. 16, a. 1, ad 14; I, q. 79, a. 1, ad 3.

[2] Cf. In I Sent., D. 25, q. 1, a. 1, ad 4.

[3] Cf. De verit., q. 15, a. 1; II—II, q. 180, a. 6.

[4] Cf. In II Sent., D. 3, q. 1, a. 6, ad 2. — »Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius ... ; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii.« — I, q. 108, a. 5. — »Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter

Itaque autem »... sunt quaedam substantiae spirituales quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in angelis, ratione cuius intellectum deiformem habere dicuntur: quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales«.[5]

Homo igitur non habet »plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli«, sed aliquid tantum de hoc lumine possidet seu participat, et ideo anima humana vocatur »rationalis« et non »intellectualis« et per discursum debet acquirere scientiam. Hoc quidem contingit »ex debilitate intellectualis luminis« in ea. Si enim haberet plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, tunc non discurreret ex principiis in conclusiones, sed »statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderet, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset«.[6]

Qua ex ratione homo inter substantias intellectuales non ponitur; non enim habet »plenum actum intellectus ut sine inquisitione et imaginatione intelligere possit.« Tantummodo illa substantia in ordine intellectualium proprie ponitur et simpliciter intellectualis dicitur »cuius tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit subito et sine inquisitione sibi offeruntur: non autem ita est de cognitione animae, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit, et ideo rationalis dicitur«.[7]

Quapropter »si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli; quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem«.[8]

---

recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud.« In Boet. de Hebdom., lec. 2; cf. De anima, q. un., a. 6, ad 2; In I Metaph. lec. 10, n. 154.

5 De verit., q. 15, a. 1.

6 Cf. I, q. 58, a. 3.

7 Cf. In II Sent., D. 9, q. 1, a. 4; In II Sent., D. 3, q. 1, a. 6, ad 2.

8 I, q. 108, a. 5.

Proprie ergo loquendo homo habet, non intellectum, sed rationem et ideo animal rationale merito definitur.

Tamen, praeter rationem, habet homo etiam aliquam participationem intellectualitatis purae, et propterea quandoque etiam substantia intellectualis nominatur. Quamvis ergo »cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur«.[9] Sunt enim aliqua quae homo statim naturaliter apprehendit, v. g. prima principia indemonstrabilia, quapropter ea intelligi dicuntur.[10] Nam »si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehenduntur, horum non dicitur esse ratio, sed intellectus: sicut prima principia, quae quisque statim probat audita«.[11] Itaque nos »dicimur proprie intelligere ... cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus cum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur«.[12]

Invenitur ergo in homine praeter rationem etiam »intellectus principiorum«, quo homo statim, immediate, simplici intuitu prima principia cognoscit, ut fusius suo ostendetur loco. Ergo »supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus«,[13] quo homo angelis quodammodo contiguatur.

Sed ut melius intelligatur quomodo et in quo gradu homo lumen intellectuale purum participet, seu quomodo naturae angelicae appropinquetur, S. Thomas adhibet doctrinam Pseudo-Dionysii Areopagitae expositam in 7 cap. de Divin. nomin., scilicet »quod divina Sapientia semper fines priorum coniungit principiis secundorum, hoc est dictu, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae ..., quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem«.[14]

[9] De verit., q. 15, a. 1.
[10] Cf. I, q. 58, a. 3.
[11] In III Sent., D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1.
[12] De verit., q. a. 12.
[13] I C. Gent., c. 57.
[14] De verit., q. 15, a. 1.

Possumus enim, secundum doctrinam Pseudo-Dionysii, qui multa elementa sana neo-platonismi in philosophiam christianam introduxit, omnia entia creata ad quinque diversa genera contrahere, scilicet: angeli, qui proprie intellectum habent, homines, qui proprie rationem habent, animalia bruta, quae proprie sensationem habent, plantae, quae proprie vitam habent, et entia inanimata, quae substantiam habent.[15] Inter has creaturas mirabilis conexio exsistit. Semper enim infimum supremi generis creaturarum contingit supremum inferioris generis. Ita quaedam infima animalia parum excedunt vitam plantarum- sicut v. g. ostrea, »quae sunt immobilia, et solum tactum habent«, et terrae in modum plantarum adstringuntur. Similiter omnes aliae creaturae ordinatae sic se habent ad invicem, nempe sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo, et ita inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid, quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Ita enim Divina Sapientia coniungit fines superiorum entium principiis inferiorum.[16]

In alio loco ostenditur ratio huiusmodi participationis. In ordine enim creaturarum oportet, quod consequens creatura praecedenti assimiletur. Hoc autem nullo alio modo fieri potest, nisi ut inferior creatura participet aliquid de perfectione superioris. Sed »hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori, et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum, quam in superiori sit«.[17]

Applicando hanc generalem doctrinam ad specialem casum participationis, quid inter naturam animae humanae et naturam angelicam exsistit, statim affirmat S. Doctor, quod in ordine creaturarum »primo sit angelus, et secundo sit rationalis anima«.[18] Quod autem talis ordo existat, patet non solum ex eorum structura ontologica, sed etiam ex consideratione naturalis modi cognitionis angelicae ex animae humanae. Proprius enim modus cognoscendi naturae angelicae est quod veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu, animae vero humanae, quod ad

---

[15] Cf. D. Barbedette, P. S. S., Histoire de la philosophie, edit. 5, Paris, 1929, pp. 158—161.

[16] Cf. II C. Gent., c. 68; De verit., q. 16, a. 1; III C. Gent., c. 49 et c. 97; I, q. 78, a. 2; q. 110, a. 3; I—II, q. 2, a. 8, ad 1.

[17] Cf. In II Sent., D. 39, q. 3, a. 1; Expos. super lib. de Causis, lec. 30.

[18] In II Sent., D. 39, q. 3, a. 1.

veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, i. e. ab uno in aliud discurrendo.[19]

Nunc autem exsurgit quaestio: quomodo anima humana quae rationalis est, seu melius quomodo homo-compositum ex anima rationali et corpore, contiguatur angelo qui intellectualis creatura et spiritus purus est, et simpliciter »intellectus« dicitur?[20]

Ipsum S. Doctorem audiamus: »Oportet ergo, quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum contiguatur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis: unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur«. Et statim prosequitur: »Et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quia sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu eius, quod de intellectualitate in angelo est, et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est.«[21]

Itaque ergo ». . . in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae vel angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur«.[22]

Anima ergo humana, quae angelo inferior est, secundum supremum sui, id est secundum »intellectum principiorum«, attingit infimum naturae angelicae. Intellectus enim principiorum in homine est sicuti scintilla quaedam ex infinito igne Intellectus divini evolans et in homine se collocans.[23] Ita homo

---

[19] Cf. De verit., q. 16, a. 1.

[20] Cf. I, 54, a. 3, ad 1; q. 64, a. 1; q. 79, a. 1, ad 3.

[21] In II Sent., D. 39, q. 3, a. 1; cf. etiam In I Sent., D. 3, q. 4, a. 1, ad 4; I, q. 89, a. 1.

[22] In III Sent., D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1.

[23] ». . . supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum

saltem aliquid modicum de pura intellectualitate habet, respectu eius quod in angelo invenitur, et hoc modo naturae angelicae contiguatur. Ita enim a Sapientia divina hiatus ille, qui intercedere videtur inter naturam rationalem et pure intellectualem, tollitur.

Sic enim, secundum doctrinam S. Doctoris, quamvis anima humana sit »ultima in ordine substantiarum intellectivarum«, quia »minime participat de virtute intellectiva«[24], attamen »quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat, quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo«.[25] Homo enim, cognitis terminis, prima principia cognoscit operatione quasi angelica, id est statim, intuitive, sed differt ab angelis in hoc, quod terminos primorum principiorum »a sensu« accipere debet, ut postea videbitur. Licet ergo lumen animae humanae sit quasi »obumbratum, respectu luminis quod est in angelis«,[26] nihilominus invenitur in ea aliqua participatio illius luminis intellectualis, quod in substantiis superioribus invenitur, quam ob rem anima nostra »quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute«[27] nominatur. Cognitio primorum principiorum in nobis est aliquid altissimum nostrae scientiae et sic in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae. Sicut enim »intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit . . . Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et angeli omnia quae cognoscut«; et ideo sicut angeli simpliciter intellectuales dicuntur, ita etiam in nobis simplex cognitio principiorum »intellectus« di-

---

est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem . . . Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum . . . (Hoc autem est) ipse Deus, qui est creator animae . . . Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV: Signatum est super nos . . .«. I, q. 79, a. 4. — »Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus . . .« De anima, q. un., a. 6, ad 2.

[24] In II metaph., lec. 1, n. 285.

[25] De verit., q. 16, a. 1.

[26] De verit., q. 5, a. 8.

[27] I, q. 79, a. 1, ad 1.

citur.[28] Nam sicut angelus in cognitione sua speculativa »ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur,[29] similiter etiam homo prima principia cognoscit: »Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt; sicut nos naturalier actu habemus notitiam primorum principiorum«. Sed dum nos ex his principiis ad conclusiones discurrendo procedere debemus, angeli »in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos se habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit«.[30]

Homo ergo »intellectum« habet, quo prima principia statim, simplici intuitu, immobiliter, sine inquisitione, sine discursu ... cognoscit; horum enim principiorum indemonstrabilium »non est ratio, quia non possunt per rationem probari, sed statim per se innotescunt«.[31] Sic igitur »superius hominis attingit ... infinum angelicae naturae per quamdam similitudinem«.[32]

(Continuabitur)

[28] De verit., q. 8, a. 15.
[29] De verit., q. 16, a. 1.
[30] De malo, q. 16, a. 5; cf. I, q. 58, a. 3; I, q. 79, a. 8.
[31] In VI Ethic., lec. 7, n. 1214.
[32] I—II, q. 2, a. 8, ad 1.

POVIJEST EGIPATSKE CRKVE

(Sjedinjeni i nesjedinjeni Kopti)

Dr Kamilo Dočkal

Treću veliku monofizitsku crkvu čine Kopti u Egiptu. Kako smo opisali u povijesti sirske crkve, Kopti su nastali u 5. vijeku, a uzdržali su se do danas. Ma da su zadržali mnogo zlatno zrnce stare kršćanske tradicije, ipak su kao heretička crkva jedna mrlja u divnoj povijesti staroga kršćanskoga Egipta.

1. *Domovina Kopta.*

Divna je zemlja, koju nastavaju Kopti! To je stari Egipat, zemlja faraona, zemlja najstarije kulture, o kojoj do danas govore visoke piramide, kraljevski grobovi i iskopane vladarske biblioteke. Biblički izvještaji o zemlji Mazor ili Misraim, iskopine Tell-el-Amarne kod nilskog grada Minieha, čuvane djelomice u britskom muzeju londonskom a djelomice u bulačkom muzeju u Kairu, ruševine starih državnih hramova kod Karnaka i Luksora, ostaci kraljevskih grobnica u Bilban el Moluku i drugdje govore dosta jasno o slavnoj prošlosti ove sretne zemlje, o veličini i moći egipatskih faraona, o njihovoj visokoj kulturi.[1]

Biblički Misraim obuhvaćao je zemlju, koju protiče Nil od katarakta kod Assuana (stare Syene) do ušća čineći put od 1055 km. Nil je dijelio Egipat u dva dijela. Desni nazivahu stari Azijskim, lijevi Libijskim Egiptom. S obje strane velike rijeke već od Abesinije teku uporedo dva gorska lanca primičući se rijeci i idući od nje najprije 2 do 5 km, a kasnije 15 do 19 km tvoreći plodnu nilsku dolinu. Tek kojih 150 km pred ušćem snizuju se oba gorska lanca posve tvoreći veliku ravnicu, kroz koju se Nil u mnogo rukava izlijeva u more. Dualski oblik bibličkog naziva Misraim pretpostavlja drugu jednu razdiobu Egipta, te »Zemlje Hamove« i »Zemlje Rahabine«, naime razdiobu u Gornji i Donji Egipat. U staro doba dijelila se zemlja u 42 okružja, t. zv. »nome«.

---

[1] G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, Paris 1875. — Heinr. K. Brugsch-Bey, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen, Leipzig 1877. — Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegypten, Berlin 1887. — A. Wiedemann, Geschichte von Alt-Aegypten, Berlin 1891. — J. H. Breasted, »Ancient Records of Egypt« u »Histor. Document.« I.—V. Chicago 1906/7. — Hermann Junker, »Die Aegypter« u »Die Völker des antiken Orients«, Freiburg i. B. 1933.

Riječ Egipat (Aigyptos) grčkoga je podrijetla. Riječ je stara, jer ju rabi već Homer. Urođenici zovu zemlju Kemet (u gornjem Egiptu Keme, u donjem Chemi), što znači »crna«. Zemlja se zvala crnom radi crne naplavine plodnog Nila. Spomenici klinova pisma zovu zemlju Mudrâja.[2]

Sa sjevera oplakuje zemlju Sredozemno, a sa zapada Crveno more. Sueski kanal spaja Egipat sa Sinajskim poluotokom, koji danas također pripada Egiptu. Zapadna granica teče od Sollumskog zaljeva (Katabathmos major) kroz libijsku pustinju sužujući se prema jugu. Na jugu se proteže Egipat do katarakte kod Syenne.

U staro doba bijahu slavni gradovi u Gornjem Egiptu Abydus i Thebe, u Donjem Memphis, Heliopolis i Tanis, a kasnije Aleksandrija. Danas je srce Egipta milijunski grad Kairo, a najveća luka Aleksandrija na Sredozemnom moru. Radi svog položaja na Sueskom kanalu bio je Egipat, a i danas je u strateškom pogledu vrlo važna zemlja, jer kroz nju vodi put u Indiju i Istočnu Aziju.

Najveći dio Egipta sačinjavaju Libijska i Arapska pustinja. Od ukupnog tla imade 97% neplodnog. Obradive zemlje imade oko 27.000 četv. km. Uz dolinu Nila, koja je plodna radi nilskih naplavina i radi umjetno provedene kanalizacije, imade obradiva tla po oazama, te uz Sredozemno more. Glsovitije oaze su: Fajun, Chargeh, Dachel, Farafrah, Barieh i Siwah.

U vrijeme cara Vespazijana brojio je Egipat oko 7½ milijuna stanovnika.[3] God. 1897. bilo je u Egiptu 9,054.974 stalnih stanovnika, 573.974 nomada i 112.526 stranaca, ukupno 9,741.105. Narodnosno je egipatski puk mješavina Hamita i Semita, te je od ulaska u povijest sačinjavao zaseban egipatski narod, koji je svoj tip sačuvao do danas. Kako se Egipćanin na slikama starih faraona svojom crveno - smeđom bojom razlikuje od svijetloputnog Libijca, žućkastog Azijata i crnog Afrikanca, tako se on razlikuje od drugih i danas. Najčišći egipatski elemenat čine kršćanski Kopti, o kojima je govor u ovoj radnji. Osim njih imade danas u Egiptu Arapa, Nubijaca i Evropljana, među ovima najviše Grka, Talijana i Engleza.[4]

Upućeni na svoje vlastito tlo i nalazeći se uz Nil u okviru neplodnih pustinja tvorili su Egipćani od vajkada zasebnu državu s jakom vlastitom kulturom i vlastitom poviješću. Poradi svog prirodnog položaja imali su Egipćani od vajkada smisao za neke praktične i teoretske znanosti, kao mjerenje zemlje, umjetno natapanje, geometriju, astronomiju, a onda i za državnu politiku.

---

[2] H. J. Heyes u Dr. Mich. Buchberger »Lexikon für Theologie und Kirche« I. 1930. St. 152.

[3] Th. Mommsen, Römische Geschichte, Berlin 1904. V. 578.

[4] Dr. Joh. Pruner, Aegyptens Naturgeschichte und Anthropologie, Erlangen 1847. — L. Stephan, Das heutige Aegypten, Leipzig 1872. — Ed. Amici, L' Egypt ancienne et modern, Alexandria 1884.

Govoriti o slavnoj povijesti staroga Egipta ne spada u okvir ove radnje, kojoj je svrha govoriti o povijesti egipatske crkve.

2. *Pokrštenje Egipta.*

Kako je Egipat bio s Istokom od uvijek povezan dobrim cestama preko istma, a i morem, nije čudo, da je kršćanstvo brzo onamo došlo. Osim Svete Zemlje Egipat jedini uživa slavu, da je mogao dati zaklonište samomu božanskomu Sinu Isusu Kristu. Prema tradiciji selo Matarijeh kod starog Heliopolisa imade slavu, da je ondje boravila sveta Obitelj do smrti Heroda Velikoga.[5] Božja Providnost kao da je nagradila zemlju Faraona za ovo drugo gostoprimstvo, jer je baš u toj zemlji cvjetalo kršćanstvo u najsavršenijem obliku redovništva kao nigdje drugdje.

Kršćanstvo dođe u Egipat u vrijeme samih apostola. Prema tradiciji, koju su zabilježili Euzebije, Epifanije i Jeronim, propovijedao je sv. evanđelje u Egiptu sv. Marko evanđelist, učenik sv. Petra, te pratilac sv. Pavla i sv. Barnabe.[6] Kao svuda drugdje išli su prvi vjerovjesnici i u Egiptu najprije u glavni grad.

Glavni grad Egipta bio je tada grad Aleksandrija, sagrađen g. 332. pr. Krista od Aleksandra Velikoga. Vele, da je nacrt za gradnju grada dao glasoviti arhitekt Dinokrates, koji je gradio prekrasan hram Diane u Efezu. Tamo od vremena Ptolomejevića bila je Aleksandrija prijestolni i glavni grad Egipta, i iza Rima najveći i najugledniji grad cijeloga svijeta. Tamo je bila carska prijestolnica, tamo je bilo prvo svjetsko učilište, zvano Muzeum, tamo je bila najveća biblioteka tadanjega svijeta brojeći za Ptolomeja Filadelfa 50.000, a za Julija Cezara 700.000 svitaka. Biblioteka bila je pohranjena djelomice u posebnim palačama predgrađa Bruchium, a djelomice u hramu Serapisa. Kako je predgrađe Bruchium u vrijeme opsade po Juliju Cezaru stradalo, spaljen je bio jedan dio knjižnice. Na sreću ostao je netaknut drugi veći dio u hramu Serapionu. Da nadomjesti gubitak, pokloni Antonije Kleopatri kraljevsku biblioteku grada Pergama, koja se natjecala s aleksandrijskom. — Aleksandrija je tada brojila oko 1 milijun stanovnika. Među njima bilo je mnogo Grka, a i Židova. Neki se onamo skloniše za progona sirskih kraljeva, a drugi su došli onamo poradi trgovine i zanata. Prema Filonu činili su Židovi 2 petine cijelog pučanstva Aleksandrije.[7]

U tom je gradu dakle sv. Marko propovijedao i osnovao biskupsku katedru, koja je u crkvenoj hierarhiji Kristove crkve

---

[5] P. B. Meistermann, Guide de Terre Sainte, Paris 1907. Str. XXXIV. — F. Hömmel, Ethnographie und Geographie des alten Orients. 1926. Str. 935 ss.

[6] Euseb. Cesar., Historia Eccla, 2, 16. Migne, Patr. gr. 20. — Hieronymus, De viris illustribus c. 8., Migne, Patr. Lat. 23.

[7] Fr. Kaulen, »Alexandria« u J. Hergenröther - Fr. Kaulen, »Kirchenlex.« I. 1882. St. 515 ss. — C. Butler, Story of the Church of Egypt, London 1897. — Scott - Moncrieff, Paganism and Christianity in Egypt, Cambridge 1913. — A. Heckel, Die Kirche von Aegypten, Strassburg 1918.

stekla drugo mjesto, t. j. prvo iza biskupa rimskog. Kako se je iz Aleksandrije kršćanstvo raširilo po svem ostalom Egiptu, kako je biskup aleksandrijski redio ostale biskupe i bio im metropolit, a iza osnutka drugih metropolija njihov nadmetropolit ili egzarh, stekao je iza 5. stoljeća naslov patrijara, komu je već nicejski sabor priznao prvo mjesto u crkvenoj hierarhiji iza biskupa rimskog, dok mu to nije na saboru u Carigradu g. 381. i u Kalcedonu g. 451. oteo carigradski biskup kao biskup nove carske prijestolnice. Upravljao je crkvama u Egiptu, Thebaidi i Libiji.

U vrijeme rimskog gospodstva bile su u Egiptu 3 crkvene provincije: Aegyptus, Thebais i Libya. Iza 4. stoljeća bilo ih je 7, i to: 1.) Aegyptus prima (sada Al-Bahri), zapadna polovica nilske Delte, kao i zemlja zapadno odavde sve do Libije. Metropolit je stolovao u Aleksandriji, a imao je pod sobom 13 sufragana. 2.) Aegyptus secunda, istočna polovica nilske Delte. Metropola te provincije bila je u Cabasi, a imala je 8 sufragana. 3.) Augustamnica, t. j. istočni dio Egipta. Taj se dio dijelio u dvije provincije: Augustamnica prima na sjeveru s metropolom u Pelusiju i 13 sufragana i 4. Augustamnica secunda na istoku s metropolom Leontopolis i 7 sufragana. 5.) Arcadia u srednjem Egiptu na obje obale Nila s metropolom Oxyrhynchus i 10 sufragana. Ta se provincija zvala i Heptanomis ili Heptapolis. 6.) Thebais prima na jugu Egipta s metropolom Antinoe i sa 8 sufragana. 7.) Thebais secunda, t. j. najjužniji dio Egipta i dio sadanje Etiopije s metropolom Ptolemais Hermii i sa 14 sufragana. 8.) Libya prima, t. j. sjeverna obala zemlje između Donjeg Egipta i Solluma s metropolom Ptolemais i sa 14 sufragana. 9.) Libya secunda ili Libya Marmarica od Solluma do Velike Syrte s metropolom Darnis i sa 7 sufragana. — Prema tome je aleksandrijski patrijar imao pod sobom 9 crkvenih pokrajina. U jednoj je sam bio metropolit, dok je pod sobom imao 8 drugih metropolita i 94 biskupa, ukupno 102 nadbiskupa i biskupa.[8]

Redoslijed aleksandrijskih biskupa prije monofizitske hereze bio je ovaj: Marko, Anijan, Abilije, Cerdon, Primo, Justo, Eumen, Marko II. Doba ove osmorice aleksandrijskih biskupa ne da se godinama točnije odrediti. Stalno je tek, da su od sv. Marka vladali do sredine 2. stoljeća. Iza ovih dolazi Celadion, koji je umro g. 167.

Dalnjima se može točno odrediti vrijeme vladanja, kako slijedi: Agripin (167—179), Julijan (179—189), Demetrije (189—232), Heraklas (232—247), Dionizije (247—265), Maksim (265—282), Teonas (282—300), Petar (300—311), Ahilas (311—312), Aleksandar (313—328), Atanazije (328—373), Petar II. (373—381), Timotej (381—385), Teofil (385—412), Ćiril (412—444), Dioskur (444—451). S Dioskurom započinje monofizitsko krivovjerje, pa će o njemu i njegovim nasljednicima biti govora kasnije.[9]

[8] Le Quien, Oriens Cristianus, II, 513.

[9] Charles Lagier, L'Orient Chrétien des Apotres jusque a Photius, Paris 1935. St. 442.

3. *Zlatno doba egipatske crkve.*

Zlatno doba kršćanskog Egipta traje od sv. Marka Evanđelista do kalcedonskog sabora. U to doba može Egipat da pokaže mnoge svijetle stranice svoje povijesti. Te svijetle stranice pišu poglavito egipatski mučenici, učenjaci i veliki biskupi, te sveti monasi.

Prva svijetla strana egipatske crkve su njeni mučenici. U rimskom martirologiju uzima Egipat odlično mjesto. Tri su progonstva pustošila Egipat i natopila ga plemenitom krvlju mučenika: progonstvo za cara Septimija Severa, progonstvo za cara Decija, te progonstvo za cara Dioklecijana, a baš su ova progonstva bila osobito žestoka. Za Septimija Severa (193—211) umre mučeničkom smrću Leonida, otac glasovitog Origena. Mladom Origenu morali su sakriti odijelo, da se ne baci u ruke krvnicima. Bilo je to vrijeme, o kom piše povjesničar Euzebije, da su učenici od katedre svojih učitelja bježali pred sudišta, da saslušaju svoju smrtnu osudu.[10] Za istog progona umrla je u Aleksandriji mučeničkom smrću lijepa ropkinja Potamijena i njena majka Marcela. Obje izdahnu u plamenu lomače, a s njima i njihov tamnički stražar Bazilides. Pod Decijem (249—251) je kršćanska krv u Egiptu potokom tekla. U to vrijeme mučeni su u Aleksandriji Apolonija, Serapion, Julijan i Kronion, nešto kasnije Edesije i pustinjak Apolonije.[11] Lijepa je zgoda, što ju bilježi Rufin u svojem djelu »Historia monachorum«. Kad je pustinjak Apolonije bio u zatvoru a puk dolazio, da ga kroz željezne rešetke gleda, došao je onamo i čuveni aleksandrijski igrač na fruli Filemon. Igrom je zabavljao puk i rugao se svecu. Tada mu pustinjak blago reče: »Sinko, neka Ti se Gospod smiluje i ne uzme u grijeh tvoje riječi!« Te riječi tako ganu umjetnika, te je odmah bježao do sudnice i javio se prefektu Arijenu, da je i on kršćanin. Arijen mu reče: »Jadni Filemone, ja vidim, ti si poludio.« Filemon odvrati: »Nisam ja izgubio razuma, nego ti, koji gaziš pravdu i ubijaš nevine. I ja sam kršćanin.« Razumije se, da je Filemon svoju odvažnost platio smrću. Njegovo je mučeništvo novi dragulj u kruni egipatskog mučeništva.[12]

Još je gore bilo za Dioklecijana (303—313). Tada su umrli mučeničkom smrću aleksandrijski biskup Petar, egipatski biskupi Filej, Hezihije, Pahimije i Teodor, svećenci Pelej i Nil. Bilo je to herojsko doba. Što ih se više ubijalo, to ih se više na smrt javljalo. Ubijalo se u masama. Dnevno je bilo mučeno po 30, 60, pače i po 100 egipatskih kršćana.[13]

---

[10] Eusebius Cesar., Historia ecclesiastica VI. 4. Migne, Patr. Gr. 20, c. 532.

[11] Charles Lagier, op. cit. Str. 92 ss.

[12] Rufin, Historia monachorum. C. 19. Migne Patr. Lat. 21. C. 441—442.

[13] L. Duchesne, Histoire Ancienne de l'Église, Paris 1923. II. St. 45. — O mučenicima Egipta vidi H. Delehoye, Les martyrs d'Aegypt u »Analecta Bollandiana«, Paris-Brüssel, 1922 (40) St. 1—154 i 299—364.

Druga svijetla stranica egipatske crkve je aleksandrijska ili katekètska škola, iz koje izađoše heroji kršćanske znanosti. Nije Aleksandrija bila samo sijelo poganske znanosti, nego ona posta i sijelo kršćanske znanosti. U Aleksandriji je, barem tamo od Pantena, postojala prava organizirana crkvena škola sa strogo određenom naučnom osnovom.

Kako su Židovi imali visoke niže i više škole: Beth-Soferim za učenje Sv. Pisma i narodne povijesti (Gemara), te Beth-Midraš za tumačenje i dublje poznavanje Sv. Pisma, tako su i prvi kršćani imali dvojake škole. Nižim kršćanskim školama bila je svrha židovske i poganske katekumene poučiti u vjerskim istinama, te pomagati kršćanske misije. Tih je bilo svuda, gdje je bilo obraćenika. Više škole za dublje proučavanje kršćanskih istina bijahu s početka ograničene samo na t. zv. diatribe apostola, biskupa i apologeta. Apostoli su naime i učeni biskupi pribirali darovitije mladiće, koje su htjeli odgojiti za duhovne pastire, pa su ih ličnim saobraćajem i ličnom poukom (Diatribe) uzgajali za buduće službe. Pouka se davala iz područja sv. Pisma, ali i iz područja filozofije i profanih znanosti. Takova je bila škola filozofa Justina u Rimu, u kojoj je učio Sirac Tacijan, škola sv. Ireneja u Galiji, gdje su učili Gajo i Hipolit. Dok je u apostolsko vrijeme diatribski način pouke dostajao, u drugom stoljeću već nije bio dostatan. Tada je naime planuo znanstveni boj protiv kršćanstva u obliku heretičke Gnosis. Ustadoše helenski obrazovani pogani i Židovi, koji su se u svojim učenim spisima rugali novoj kršćanskoj vjeri. Sada je bilo potrebno braniče kršćanstva snabdjeti dubljim znanjem, da budu dorasli svojim protivnicima. Tako je potreba vremena stvorila prave organizirane niže i više kršćanske škole. Neke su od njih stekle veliku slavu. Među ove spadaju škole u Aleksandriji, Cezareji, Jeruzalemu, Edesi, Nizibisu, Laodiceji, Rinokoruri, Scitopolu, Rimu, Antiohiji, Carigradu i Kartagi.[14]

Najstarija i najslavnija je škola u Aleksandriji, koja je po svjedočanstvu Euzebijevu od pradavnih vremena gajila svete znanosti. Euzebije slavi kao predstojnika te škole u 2. vijeku Pantena, ali ga ne zove osnivačem.[15] Sa sv. Jeronimom možemo tvrditi, da aleksandrijska škola barem u primitivnom obliku potječe već od sv. Marka Evanđelista. Zato je mogao sv. Jeronim reći: »In Alexandria a Marco Evangelista semper ecclesiastici fuere doctores.[16]

Među znamenitije predstojnike aleksandrijske škole spadaju Panten, Klemens, Origen, Heraklas, Dionizije Veliki, Pierije, Teognost, Petar Mučenik, Didim Slijepi i Rodon, a među glasovitije učenike te škole ubrajaju se Gregorije Čudotvorac, Anatolije, Euzebije Cezarejski i Atanazije Veliki. Kraj visokog

[14] Dr H. Kihn, »Alexandrinische Schule« u Jos. Hergenröther - Fr. Kaulen, »Kirchenlex.« Freiburg i. Br. I. 1882. St. 524 ss. — H. E. F. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit cathechetica, Halis Sax. 1824-5, —Realenzyklopedie für prot. Theologie und Kirche, Leipzig 1896—1913 I. St. 356—359. — H. R. Nelz, Die theol. Schulen der morgenländ. Kirchen, Bonn 1916 St. 28—44. — A. Anwander, »Die alexandrinische Katechetenschule und Indien« u »Theol. Quartalschrift«, Linz 1927 St. 317—331; 1928. 257—284.

[15] Eusebius Cesar., Historia eccl. 5, 10, Migne, Patr. Gr. 20.

[16] Hieronymus, De viris illustribus c. 8 i c. 36. Migne, Patr. Lat. 23.

stepena helenske univerze u Muzeumu, gdje se učila nauka Platonova, Aristotelova, Zenonova i Epikurova i gdje je cvjetao naročito filozofski sistem neoplatonizma, gdje se učila gramatika, retorika, poezija, filozofija, astronomija, muzika i medicina, nije smjela zaostati ni kateketska škola kršćanska. Prema izvještaju sv. Jeronima učio je sam Origen sve navedene nauke izuzev medicinu. Osim navedenih disciplina učio je aritmetiku i geometriju, a prema Gregoriju Čudotvorcu i fiziku i moralnu teologiju. Njegova je slava bila tolika, te su mladići odasvud grnuli k njemu, da ga slušaju ne samo iz teoloških disciplina, nego i iz profanih.

Pod starije je dane radi preopterećenosti pustio literaturu, no zato je uveo studij heretičkih nauka, osobito gnosticizma, te povijest i kritiku filozofskih sistema.[17] Nije čudo, da je Egipat dao crkvi toliko svetih biskupa i učenjaka, kakovi su sv. Atanazije Veliki, sv. Didim Slijepi, sv. Ćiril Aleksandrijski.

Treća svijetla stranica egipatske crkve je monaštvo, taj izdanak kršćanskog savršenstva, koji je baš u Egiptu dobio čvrstu organizaciju i plodno tlo i koji se iz Egipta proširio u ostale kršćanske zemlje. Ocem monaštva može se smatrati Egipćanin Pavao Pustinjak. (r. oko 284. umro 340.)

Mladi ovaj i bogati kršćanin iz Gornjeg Egipta bude za Decijeva progonstva optužen kao štovatelj Krista Raspetoga. Da umakne progonu, ostavi Nil, pa se povuče u tiha i samotna brda, kojih imade s obje strane rijeke. Biograf svečev veli, da je u gorama našao spilju, kraj koje je teklo bistro vrelo i kojoj je ulaz zasjenjivala visoka palma. Tu je proboravio prvi pustinjak 90 godina provodeći život molitve, razmatranja i trapljenja.[18] Chateaubriand krasno riše život monaha u egipatskoj pustinji: »Egipatski monah odriče se naslada, svoje vrijeme troši na rad, post i molitvu... Spava na suhoj zemlji, spava kratko, a onda se diže i pod krasnim obzorjem egipatskim diže glas svoj na molitvu i pjesmu među ruševinama Theba i Memphisa. Naskoro mu odzvanja jeka piramida u sjeni faraona...«[19] Doista Egipat imade rijetke ljepote i čari. Nije čudo, što su sv. Pavla nasljedovali drugi, koji su htjeli provoditi sveti život u egipatskoj pustinji.

Pustinjake ili anahorete ujedinio je u zajednički život (koinobion, coenobium) sv. Antonije (rođen oko 251., umro 356), otac današnjeg monaštva. U oazi Fajum u Gornjem Egiptu skupilo se oko sv. Antonija vrlo mnogo pustinjaka, koji si sagradiše svoje ćelije. Tako nasta monaška zajednica ili laura pod vodstvom sv. Antonija. Kad je ljubav za samoćom odagnala sv. Antonija dublje u pustinju, nasta na podnožju brijega Kolzim

---

[17] H. Reinkens, De Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratislaviae 1851. — E. Freppel, Clement d' Alexandrie, Paris 1865. — E. de Faye, Clement d' Alexandrie, Paris 1898 i 1906.

[18] Hieronymus, Vita s. Pauli Eremitae, Migne, Patr. Lat. 23, 17 ss.

[19] F. Chateaubriand, Genie du christianisme, Paris 1802 4. part. III. c. 5.

na Crvenom moru nova laura svetih pustinjaka.[20] Što je započeo Antonije, nastaviše drugi. Amonije je osnovao ascetsko udruženje u Nitriji u Donjem Egiptu, Makarije Stariji napučio je pustinjacima sketijsku pustinju. Svaki je od njih imao svoju ćeliju i živio po svojim propisima, a sastajali bi se samo u nedjelje na službu Božju. Tek je sv. Pahomiju iz Gornje Tebaide pošlo za rukom, da pustinjake ujedini u jednom domu i osnuje zajednički monaški život, kako ga danas vidimo kod redovnika. Tako nastade prvi samostan (mandra, monasterion), gdje se provodio zajednički život (koinobion). Prvi takav samostan bio je osnovan u Tabenni u Gornjoj Thebaidi. Taj je još za živa Pahomija brojio 3.000 monaha, a kasnije i 7.000. Pustinjački i samostanski život presadiše sv. Hilarion i sv. Eutimije u Palestinu, a odavde ga drugi prenesoše u Siriju, Malu Aziju i Evropu.[21]



Uz ove svijetle stranice bilježi povijest egipatske crkve i neke tamnije. To su heretičke pojave: gnosticizam, arijevstvo i monofizitstvo.

Kako su se u Aleksandriji gajile sve znanosti, osobito filozofija, nije čudo, što su neki egipatski učenjaci kao kršćani htjeli, da kršćanstvo združe s filozofskim sistemima i tako zadovolje tadanju duhovnu inteligenciju. Gnosticizam je nastojao riješiti pitanja o postanku svijeta, materije, zla i otkupljenja, pa je spojio Platonovu filozofiju, Neoplatonizam i Neopitagoreizam s kršćanstvom primiješavši ovamo kosmogonije starih religioznih sistema Kaldejaca, Perzijanaca, Indijaca i Egipćana, te mitologiju, misterije i astrologiju. U nizu raznih gnostičkih sistema uzima Aleksandrija zasebno mjesto. Nju zastupaju Bazilid, koji je živio u Aleksandriji za cara Hadrijana (oko 133), Justin, koji je učio sistem sličan Bazilidu, te njihovi savremenici: Karpokrat, kome nauka nosi izraziti poganski, nećudoredan i protužidovski karakter, i Valentin, koji je svoju nauku širio po Egiptu i Aziji, pače i u samom Rimu, dok nije iz crkve izbačen pobjegao na Cipar, gdje je umro (oko 161).[22]

---

[20] Athanasius, Vita s. Antonii, Migne, Patr. Gr. 26, 835—977.

[21] Ad. Mangold, De monachorum originibus et causis, Marburg 1852. — Zöckler, Aszese und Mönchtum, Frankfurt a. M. 1897. — Besse O. S. B., Les moines d' Orient antérieurs au concile du Chalcédoine, Paris 1900. — Callaey, »Les origines de la vie monastique dans le christianisme« u »Études franciscaines, 1908, St. 38 ss, 280 ss. — Hannay, The Spirit and Origin of Christian Monasticism, London 1903. — St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Mainz 1904. — O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1910.

[22] A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884. — J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus novae questiones

Druga hereza, koja je u Egiptu nikla, je arijevstvo. Ma da je Arije bio rodom Libijac i ma da je učio u Antiohiji kod Lucijana zajedno s Euzebijem nikomedijskim i Marisem kalcedonskim, ipak se mora smatrati aleksandrincem, jer je već zarana bio primljen u aleksandrijski kler, jer je bio zaređen od aleksandrijskog biskupa Ahile i jer mu je bila povjerena egipatska crkva u Baukalisu. I on je svojom naukom o Logosu nastojao uskladiti kršćanstvo sa stanovištem obrazovanih pogana, a i sa znanstvenom razinom mnogih tek pokrštenih obrazovanih kršćana, koji su bili odgojeni u poganstvu, pa su bili tek polovični kršćani. Na sreću, kako se našlo u Egiptu učenih kršćanskih učenjaka, koji su pobijali gnosticizam, među kojima nije posljednji Klement Aleksandrijski i autor djela »Filosophumena«, tako se u Egiptu našlo biskupa i učenjaka, koji su se najsnažnije oduprli Arijevstvu. Među te spada aleksandrijski biskup Aleksandar, koji je g. 321. Arija i njegove pristaše izopćio iz crkve, a još više sv. Atanazije, koji je kroz 50 godina vodio orijašku borbu s Arijevstvom i nakon bezbrojnih ličnih patnja i progona ipak doživio njegov slom. Među te spadaju Petar II. (373—381), Timotej (381—385), nasljednici Atanazijevi, kao i sv. Didim Slijepi (310—395), predstojnik aleksandrijske škole.[23]

Kad je carigradski biskup Nestorije počeo učiti novo krivovjerje razlikujući u Isusu Kristu dvije zasebne osobe, spojene međusobno samo moralnom vezom, zastupala je Aleksandrija ispravno stanovište o jednoj osobi i dvije naravi. Što više aleksandrijski je biskup sv. Ćiril bio uz papu Celestina glavni protivnik Nestorijevstvu, pa je u ime papino predsjedao III. ekumenskom saboru u Efezu g. 431. Aleksandrija je zasjala u cijelom svijetu kao branič istine i luč pravovjerja.[24]

No ako je Egipat sam — uz pomoć ekumenske crkve — svladao prve dvije hereze, koje su u njenom krilu nikle, nije svladao treću, koju Aleksandrija nije doduše rodila, ali koju je iz crkveno-političkih razloga štitila, a to je Eutihovo Monofizitstvo. Postanak tog krivovjerja i političku pozadinu njezinu opisali smo opširno u povijesti sirske crkve.[25] Ovdje ćemo jače istaknuti ono, što se tiče Egipta.

---

criticae, Lipsiae 1894. — Scott - Moncrieff, »Gnosticism and early Christianity in Egypt« u »Church Quaerterly Rewiew«, 1909. — O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg im Br. 1910 St. 58 —, gdje je navedena podrobnija literatura o svakom egipatskom gnostiku.

[23] Jos. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1911. I. St. 382—530. — J. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Freiburg i. Br. 1885. I. St. 83 ss. — O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1910. St. 210 ss.

[24] J. Koppalik, Cyrillus von Alexandrien, Mainz 1881. — J. Schwane, op. cit. St. 321 ss. — O. Bardenhewer, op. cit. 230 ss. — Jos. Hergenröther, op. cit. I. 545—574.

[25] Dr. K. Dočkal, »Povijest sirske crkve« u »Bogosl. Smotri«, Zagreb, 1939. St. 55—61. i 127—133.

4. *Dioskur — začetnik egipatskog Monofizitstva.*

Kako smo opisali u povijesti sirske crkve, otac monofizitske zablude u Egiptu je patrijar Dioskur (444—451). Slika, što ju povijest o njemu daje, nije baš lijepa.

Iza smrti velikog i doista svetog patrijara Ćirila znao se Dioskur prividnom pobožnošću uzdići na patrijarški prijesto. Nu brzo se ispoljio kao ohol, vladohlepan i okrutan čovjek, više tiranin nego biskup. U izvršenju oporuke svoga predšasnika ponesao se tvrdo i nepravedno prema rođacima svog velikog predšasnika, svećenike je svrgavao sa službe bez sudbenog postupka, vrijeđao je carskog upravitelja u Egiptu, obnovio je raspru s Antiohijom o prvenstvu stolice.[26] Nu najgore se ponesao na t. zv. lupeškom saboru u Efezu g. 449. Tu je ustao na obranu hereziarha Eutiha, začetnika monofizitskog krivovjerja. Prema Eutihu postojale su u Kristu prije sjedinjenja dvije naravi, božanska i čovječja, no poslije sjedinjenja postoji u njemu samo jedna narav, i to božanska (mone physis), jer se čovječja utopila u njoj kao kap vode u moru. To je osnovna nauka Monofizita.

Nauka Eutihova bila je već osuđena na jednoj carigradskoj sinodi g. 448. Papa Leon Veliki potvrdio je osudu, a i car je Teodozoj II. potvrdio acta pomenute carigradske sinode. Sav se Istok radovao, da je novo krivovjerje uništeno. Ali se sada umiješao u borbu Dioskur iz Aleksandrije. Njemu nije bilo do dogmatike, nego do crkvene politike. Kako se iza prenosa carske prijestolnice u Bizant neprestano dizao ugled carigradskog biskupa, rađao se ljubomor u Aleksandriji. Aleksandrija je s bolju gledala, gdje joj Carigrad otima historičko prvenstvo u crkvi. Ovom općem ljubomoru pridođe neobuzdano osobno častohljeplje Diskurovo.

Dioskur prihvati objeručke zgodu, da ponizi svog takmaca carigradskog biskupa Flavijana. U zajednici s nasilnim sirskim arhimandritom Barzumasom i uz pomoć svemoćnog carskog ljubimca, eunuha Hrizafija organizirao je Dioskur zloglasni efeški sabor g. 448.

Na sinodu pozva metropolite svog patrijarata i biskupe, sklone Eutihu. Biskupi, koji su g. 448. osudili Eutiha smjeli su doći, ali bez prava glasa. Predsjedništvo na saboru uze sam Dioskur. Carski vojnici i monasi, oboružani toljagama bijahu u spremnosti, da pribave poštovanje saborskim odlukama, koje se već unapred bile od Dioskura fiksirane. Milom i silom bijahu biskupi prisiljeni, da odriješe Eutiha, a osude Flavijana. Kad je Flavijan prizvao na papu, Dioskur u najvećem bijesu skoči sa stolice, te rukama i nogama tvorno zlostavi svetog biskupa tako, da je ovaj nekoliko dana iza toga na putu u izagnanstvo umre.[27] Dioskur pođe u svom nasilju tako daleko, da je biskupima dao pod silu potpisati praznu membranu, na kojoj je sam kasnije napisao osudu i svrgnuće

---

[26] »Bizantio ed Alessandria nella storia del Giacobitismo« u »Bessarione«, Roma 1896. St. 774.

[27] Hefele - Leclerq, Histoire des Conciles d' après les documents originaux, Paris 1907, T. 2, str. 604—609. — Mansi, Concil. Collect. VI. 529 ss.

samog pape Leona Velikog. Tako je prijašnjim zvijerstvima dodao još dva nova zločina postavši falzifikator i buntovnik.

Papa Leon udari na rimskoj sinodi Eutiha i Dioskura izopćenjem, te poništi sve zaključke efeškog sabora, koji okrsti »lupeškim«. U sporazumu s caricom Pulherijom dade sazvati četvrti ekumenski sabor u Kalcedon g. 451. Kalcedonski sabor osudi Eutiha i Dioskura, te na najsvečaniji način proglasi, da su u Isusu Kristu dvije naravi, božanska i čovječja, cijele i nepomiješane, u jednoj osobi i u jednoj hipostazi. Protiv Dioskura budu iznesene teške optužbe: štićenje i širenje Eutihova krivovjerstva, origenističke bludnje, barbarska nasilja na efeškom saboru, bogohule, povreda tuđeg vlasništva, lihvarstvo i nećudoredan život. Radi svih ovih zločina bude Dioskur svrgnut s patrijarške časti i prognan u Gangres u Paflagoniji, gdje je živio još do g. 454. Tako je Dioskur oteo Aleksandriji slavu, koju joj je namro Atanazije Veliki, da bude naime stup istine i uzor svetosti. On je otvorio vrata herezi, koju nisu mogle iskorijeniti niti krijeposti svetaca niti mačevi barbara.

Dioskur, glava egipatskog Monofizitstva, je jedan od najčišćih kriminalnih tipova bizantskog Istoka. Spisi kalcedonskog sabora pokazuju, da je taj čovjek bio nesamo hereziarh, nego i krvnik, razbojnik i raskalašenik.[28] Prema svojim neprijateljima postupao je Dioskur — kako to ističe aleksandrijski đakon Ischirion u svom »Libellosu« — divlje i okrutno, pustošeći im kuće i polja, udarajući ih globama i kaznama. Osobito je bijesnio protiv rođaka i štićenika svog slavnog predšasnika Ćirila aleksandrijskog. Jedan je od njih — kako to ističe u svom »Libellos« aleksandrijski đakon Theodor — umro od oskudice i tuge ostavivši udovu i siročad u dugovima. Lukavštinom je jevtino kupio pšenicu, poslanu od cara biskupijama u Libiji, da ju kasnje u doba gladi skupo prodaje. U društvu glumaca i ženskinja na zlu glasu protepao je znatne glavnice pobožnih zaklada, što ih je osnovala ugledna gospođa Kolumba, radi čega ga optužuje pomenuti đakon Ischirion. Aleksandrijski svjetovnjak Sofronije ga je optužio radi preljuba.

Iz optužbe aleksandrijskog đakona Ischiriona se razabire, da je puk aleksandrijski pjevao satiričke pjesmice o Dioskuru i nekoj Pansofiji, zvanoj Areine (Gorštakinja).[29] Vidi se, da je Aleksandrija kao velegrad radila isto, što kasnije Paris i moderni velegradi: ona je erotičkim i satiričkim pjesmama davala oduška svojim osjećajima. Stari je to običaj aleksandrijski, na koji sjećaju riječi Ovidija (De arte amatoria): »Niliacis carmina lusa modis« i Marcijala (In Cotillum III. 63, 5): »Cantica qui Nili gaditana susurrat«. Čini se, da je i u Rimu puk pjevao takove pjesme rugalice, i to na izvjesni »egipatski modus« ili napjev.

Iz kalcedonskog se procesa razabire, da je Dioskur bio siledžija i razbojnik, ali i to da je bio čedo svoga grada, veseljak, rasipnik, mecena glumaca i hetera. Poput macchiavelističkih tirana kasnijeg vremena Dioskur je pljačkao gdje je samo mogao, ali je od ukradenog plaćao obilnu desetinu pokvarenom puku, koji voli jesti i zabavljati se. Aleksandrijski je silnik bio zapravo tip svoga puka i svoga vremena: šarlatan i pseudoteolog, brutalan u mržnji i nasladama, žestok u osveti i uži-

[28] Hefele - Leclerq, op. cit. ibid.

[29] J. Macaire, Histoire de l' Église d' Alexandrie, Cairo 1888 st. 154.

vanju. Ma da je počinjao strahovite sazblazni, te sablazni nisu pobuđivale u puku svetu odvratnost, nego humor i satiru, koja je našla odraza u pjesmicama i rugalicama velegradskih fićfirića i dama.[30]

Aleksandrijski je puk bio sličan velegradskom puku svih vremena i svih naroda: lud za igrama i razonodom, lakouman, prevrtljiv, navikao da se izrugava ozbiljnim stvarima, vičan da stavlja u pjesme mane svojih poglavara i odličnika, veseo ako su mane odličnika bile u skladu s njegovim manama. Ali taj je puk bio spreman, da se raspali bilo zašto, ako se našao koji spretan ili smion političar, pa ga je bilo vrlo lako navesti i na velike izgrede. Unatoč svojoj prevrtljivosti taj je puk bio ustrajan u ljubavi i u mržnji, ako se radilo o osobi, koja je sadržavala u sebi ljubljeni ili mrženi predmet. Takav je bio osobito u narodnosnom pogledu. U njega se razvio čisti »šovinizam«. Evagrije veli za aleksandrijski puk, »da ga svatko može potaknuti na bunu, i voditi kamo i protiv koga hoće«.[31]

Kad je u Aleksandriju stigao glas, da je patrijar Dioskur osuđen i prognan u Gangres i da je na njegovo mjesto postavljen carigradski pristaša Proterije, puk uzavre. Buntovna stranka, t. j. veći dio egipatskih monaha i aleksandrijskog pučanstva proglasi Dioskura mučenikom, a Proterija uljegom i nametnikom.

Koptska legenda pripovijeda, da je tobože carica Pulherija dala Dioskuru takovu zaušnicu, da mu je izbila dva zuba, a drugi zlikovci da su mu iščupali bradu. Ista legenda pripovijeda, da je dobri Dioskur ova dva zuba i bradu poslao u Aleksandriju na spomen. Ta legenda nema nikakove historičke podloge. Moguće je, da je »dobri« Dioskur sam kome izbio zube i iščupao bradu, i poslao u Aleksandriju, da svoj vjeran narod pobuni protiv Carigrada. Ako je to istina, Dioskur je jamačno postigao svoj cilj.[32] No puk aleksandrijski nije trebao vidjeti Dioskurove zube i bradu. Njemu je bilo dosta, da je Carigrad ponizio Aleksandriju, pogotovo, što je kanon 28. kalcedonskog sabora, stvoren iza odlaska papinih legata, dao carigradskom biskupu prednost pred aleksandrijskim i antiohijskim patrijarom.

Egipćani su u osudi kalcedonskog sabora gledali borbu Grka protiv Aleksandrije, detronizaciju svoga patrijarata, triumf Carigrada. Njima nije bila na prvom mjestu dogmatika, nego politika. To je razlog, što su biskupe, poslane iz Carigrada i odane kalcedonskom saboru stali zvati »Melkiti«, t. j. carski pristaše.[33]

Mora se priznati, da su mnogi biskupi kalcedonskog sabora, osobito oni iz Ilirika, gledali u Dioskuru više Egipćanina, nego heretika. Odatle česti oni povici: «S Egipćaninom u pro-

---

[30] »Bizantio ed Alessandria nella storia del Giacobitismo« u »Bessarione«, Roma 1896. st. 775.

[31] Evagrius Scholasticus, Historia ecclesiastica, Lib. II. c. VIII. (Migne, P. G. 86, c. 2621).

[32] Ovu legendu napominje i koptski pisac Ahmed Ben Ali Takiedin al Makrizi u svom djelu »Povijest Kopta« (latinski prijevod od Wetzera, Solisbaci 1823, njemački prijevod od Wüstenfelda, Göttingen 1845).

[33] Charles Lagier, L' Orient Chrétien des apotres jusqu' a Photius, Paris 1935. str. 269 ss (Le Brigandage d' Êphèse).

gonstvo!« (*τὸν αἰγυπτίον τῇ ἐξορία*).[34] Iza odlaska papinih legata postigla je ta stranka na saboru svoj cilj doznačivši carigradskom biskupu prvo mjesto iza rimskog biskupa. Papa Leon Veliki stajao je visoko iznad politike. On je svojom poslanicom i po svojim legatima osudio Dioskura heretika, a ne Dioskura Egipćanina. On je mnogim listovima na biskupe sabora, na Anatolija, na patrijare u Aleksandriji i Antiohiji, na cara Marcjana i caricu Pulheriju prosvjedovao protiv kanona 28. i dokazivao njegovu neosnovanost.[35]

---

[34] Evagrius Scholasticus, Historia Ecclesiastica II. c. 18 (Migne, P. G. 86. c. 2575 ss.).

[35] »Le Canon de Chalcédoine« u »Bessarione«, Roma 1897. str. 875—835.

rum) i da zato presude u tim parnicama postaju samo izvršne (executivae), a nikada ne zadobivaju konačne pravne moći (numquam transeunt in rem iudicatam).

3) O prednosti metropolitâ.[72] Na pitanje, da li Nadbiskup Metropolita, kao takav, ide po časti (praecedit) i izvan svoje pokrajine ispred Nadbiskupa, koji nije Metropolita i nema područnih biskupa, odgovoreno je odrečno (Negative). Ovaj odgovor tumači odredbe kk. 106, 3; 272; 280; 285 i 247 u tom smislu, da dostojanstvo Metropolite nije po sebi viši hijerarhijski stupanj od dostojanstva Nadbiskupa.

4) O tajnom biskupijskom arkivu.[73] Na pitanje, da li se zaključna odredba u kanonu 379 § 1: »*ali treba sačuvati kratak činjenični sadržaj i cijelu konačnu presudu*« (retento facti brevi summario cum textu sententiae definitivae), odnosi samo na kaznene postupke, u kojima je već prošlo deset godina od kondemnatorne presude, ili također i na postupke, u kojima su optuženici umrli, odgovoreno je: Potvrdno na prvi dio upita, a odrečno (negative) na drugi dio.

Prema odredbama kanona 379. mora svaki dijecezanski biskup, osim redovnoga biskupijskog arkiva, imati i tajni arkiv. Dostaje, ako je u redovnom arkivu u tu svrhu određen posebni ormar ili pretinac, samo treba da je to čvrsto zaključano i tako učvršćeno, da se ne može sa svoga mjesta ukloniti. U tom tajnom arkivu čuvaju se pomnjivo svi oni spisi, kojih sadržaj treba da ostane tajnim. Svake godine mora se taj tajni arkiv podvrći pregledbi. Pri tom se moraju izlučiti svi oni spisi, koji se odnose na krivične (kaznene) postupke u stvarima ćudoređa (morala) i čim prije ih spaliti, ako su optuženi međutim umrli, ili ako je prošlo deset godina od kondemnatorne odsude, ali treba ipak sačuvati kratak činjenični sadržaj i cijelu konačnu presudu.

U smislu odgovora, koji je sada dan, mora se kratak sadržaj spisa i presuda i dalje čuvati u tom tajnom arkivu samo u pogledu takovih krivičnih predmeta, kod kojih je prošlo deset godina od odsude, a optuženi su još na životu. Naprotiv se takovi spisi moraju potpuno uništiti i spaliti, ako je optuženi međutim umro.

POSLJEDICE POMETNUĆA. Kao rđavu posljedicu pometnuća (pobačaja) izvršena kiretažom ustanovio je prof. zagrebačkog sveučilišta dr. E. Mayerhofer (Vidi: »Liječnički Vjesnik«, br. 1/1942.) pojavu mongoloidne idiotije kod djece. Po njegovim je navodima veza u činjenici, da se »kiretažom povriježena uterusna sluznica ne može u kratko vrijeme sasvim izliječiti. Ako na takovoj nenormalnoj sluznici dođe opet do koncepcije, jasno je da će i normalni razvitak novog ploda biti poremećen. To se ne mora svagda dogoditi, no postoji svakako velika mogućnost takvog nenormalnog razvitka ploda«. Takove i druge »nebiološke abortivne manipulacije imaju znatnu ulogu kod etiologije mongolizma djece«. Otud se mogu tumačiti slučajevi, kad se događa, da se rađaju mnogoloidni idioti i od mladih roditelja. Redovno je takovom slučaju, kako ih

[72] De praecedentia Metropolitarum. AAS., 1941, 378.
[73] De Archivo secreto. AAS., 1941, 378.

opisuje i prikazuje autor, predhodilo pometnuće uzrokovano kiretažom.

Nas u prvom redu zanima ovo ustanovljenje s vjersko-moralnog gledišta. I ono može služiti dušobrižniku kao jedan razlog više, kad svojim vjernicima gdje je to mjesto i prilika, govori o fiziološkim posljedicama pometnuća. Osim moralnih razloga (grijeha) — za koji jednoglasno danas usvajamo mišljenje, da je svaki namjeravani pobačaj izravno ubijstvo čovjeka, — dušobrižnik će u svrhu očuvanja svoga stada upotrebiti i sve prirodne razloge, da vjernicima duboko usadi u dušu vječnu istinu: da se protuprirodni grijesi osvećuju po samoj prirodi. Prof. Mayerhofer napose ističe, da se »prirodi neda zapovijedati« i da je krivo francusko načelo »corriger la nature«, pa zamjera t. zv. inteligentnim krugovima, koji žele »racionalizirati« rađanje djece. On s pravom ističe, da se i kod tih krugova pokazuje posvemašnja nebriga za suzbijanje pojave rađanja nezdravog potomstva, a da baš njima, gdje je pometnuće redovna pojava, treba te opasnosti staviti pred oči.

Izvodi prof. Mayerhofera su vrijedni pažnje, pa ih zato ovdje priopćujemo i s pohvalom ističemo. Njegov je stav u skladu sa zahtjevom kršćanskog morala, jer se iz svega njegovog izlaganja vidi, da on pometnuće načelno odsuđuje. U tom smislu s priznanjem spominje odredbe naše vlade u toj stvari od 10. lipnja 1941., kojima su uvedene stroge kazne za uzročnike i sudionike nelegalnog pometnuća.

Pokazuje se dakle i kod ovog promatranja stvari kao neumitna nužda, kao najpreča briga i najsvetija dužnost sviju i svakoga u državi, da se podigne ćudoredno (moralno) shvaćanje u svim narodnim slojevima. Samo iz takova shvaćanja života i dužnosti u životu može se roditi strah pred Bogom, pa dosljedno i strah pred grijehom. Taj spasonosni strah — jest početak mudrosti, po kojoj će čestit život kršćanskih vjernika potvrditi staru istinu: čestit vjernik — najbolji građanin!

Prof. dr. Živković

PROGLAŠENJE KODEKSA KANONSKOG PRAVA izvršeno je 27. svibnja 1917., pa se tako od onda navršuje ovih dana prvih 25 godina. Proglasna konstitucija Pp. Benedikta XV. Providentissima Mater Ecclesia, datirana je na Duhove (27. svibnja) 1917., a sam je zakonik objavljen kao posebni svezak službenog glasila »Acta Apostolicae Sedis« sa datumom: 28. lipnja (Petrovo) 1917. Zakonik je stupio na snagu godinu dana po proglašenju, t. j. na Duhove (19. svibnja) 1918., pa je zato u kreposti tek 24 godine, ali računajući od proglašenja navršuje već ove godine prvu 25-godišnjicu svojega opstanka.

Ta značajna godišnjica zacijelo ne će proći bez posebna spomena i svečane izjave Sv. Stolice.

Zastupnici kanonističke nauke po svem su se svijetu odmah po proglašenju Kodeksa dali na posao oko prikazivanja i znanstvenog obrađivanja novoga crkvenog zakonika, pa je zato ove godine i prva dvadesetpetgodišnjica nove kanonistike (poslije Kodeksa).